IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

APRIL 1983

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately
in
English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs 38.00	US $ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00	US $ 2 00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor adn Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Editor : DR WAHEED QURAISHI, Director

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer : ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Vol. XXIV | April 1983 | No. 1

CONTENTS

The place of pride which Islam came to occupy in Iqbal's thinking after 1908 naturally led him to write :

چین و عرب ہمارا ، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا[4]

In a lecture delivered in 1910 Iqbal explained that the Muslim concept of nationality was linked neither with territory, nor with language, nor with race. "The essential difference between the Muslim community and other communities of the world consists in our peculiar concept of nationality. It is not the unity of language or country or the identity of economic interests that constitutes the basic principle of our nationality. It is because we all believe in a certain view of the universe and participate in the same historical tradition that we are members of the society founded by the Prophet of Islam."[5] In one of his poems written after 1908 Iqbal said :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری[6]

One of the developments resulting from the First World War was the further popularity of the concept of nationalism, more particularly in the West. Since this concept directly clashed with the principles of Islam. Iqbal strongly criticised it :

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روش لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے[7]

4. Same, p. 172.

5. Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Speches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1977, p. 104.

6. *Bang-i-Dara*, p. 279.

7. Same, p. 173.

Understandably, Iqbal did not approve of the strategies adopted, and the efforts made, by some Indian leaders to evolve one single nation in India. Speaking in the Punjab Legislative Council in 1927, he observed :

> It has been argued that the present system [of competitive examination tempered by selection and nomination] tends to retard the progress of what my friend [Sardar Ujjal Singh] called nationality. Well, I do not know whether it is desirable to become a nation. It is a proposition which can be controverted. . .[8]

Even though Iqbal's thinking was based upon Islamic principles, he was a universalist in the true sense of the world. As early as 1921, in a letter to Prof. R. A. Nicholson, Iqbal described himself "a lover of all mankind" and said : ". . . it is in view of practical and not patriotic considerations . . . that I am compelled to start with a specific society (i.e,, Islam) which, among the societies of the world, happens to be the only one suitable to my purpose. . . All men and not Muslims alone are meant for the Kingdom of God on earth, provided they say good-bye to their idols of race and nationality, and treat one another as personalities."[9] In his poetry, Iqbal, the universalist, gave expression to his thoughts in these words :

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی ، یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل کر بے کراں ہو جا[10]

In line with this thinking, Iqbal could not have anything against the non-Muslims of India. In fact, he himself stated :

> A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institu-

---

8. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 53.
9. Syed Abdul Vahid (Ed.), *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, 1973, p. 99.
10. *Bang-i-Dara*, p. 312.
It should be noted that the background of these verses is the misfortune of the Muslim world.

tions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship, if need be.[11]

It is true that in the context of the communal question Iqbal had been much disappointed by the recommendations of the Nehru Committee[12] as well as those of the Simon Commission. As he put it :

> . . . there is a subtle difference of motive in the constitutions proposed by the pundits of India and the pundits of England. The pundits of India do not disturb the Central authority as it stands at present All that they desire is that this authority should become fully responsible to the Central Legislature which they maintain intact and where their majority will become further reinforced on the nominated element ceasing to exist. The pundits of England, on the other hand, realising that democracy in the Centre tends to work contrary to their interests and is likely to absorb the whole power now in their hands, in case a further advance is made towards responsible government, have shifted the experience of demcracy from the Centre to the provinces.[13]

But the All India Muslim Conference (originally also called the All-Parties Muslim Conference), of which Iqbal was a very prominent member, had made at its session held on 31 December 1928 and 1 January 1929 some demands for consideration by the Hindus. In March these demands were largely endorsed by Mohammad Ali Jinnah, President of the All-India Muslim League, in his 'Fourteen Points'. Iqbal thought that these de-

---

11. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 9.

12. Even some Hindu scholars have stated that the Nehru Report was unfair to the Muslims. For instance, Uma Kaura has written : ". . . his (Motilal Nehru's) attitude shows that he was more concerned with placating the Hindu Mahasabha than with giving satisfaction to the Muslims. The main reason was that the lessons of the 1926 elections, when the Swaraj Party had met with serious challenge from candidates like Madan Mohan Malaviya and Lajpat Rai, who were sympathetic to the Mahasabha, were still fresh in his memory. He remained cautious throughout and seemed determined not to give an opportunity to the Mahasabha to increase its following at the cost of the Congress even though this meant losing a chance to satisfy a large section of Muslim leadership." *Muslims and Indian Nationalism*, Columbia, Mo., 1977, p. 165.

13. Latif Ahmed Sherwani, cited, pp. 12-13.

mands were reasonable and in due course should be acceptable to the Hindus.

This is the background of Iqbal's address at the Allahabad session of the Muslim League in 1930. Iqbal then made two suggestions—a fact which has not received full attention from scholars. His first suggestion was :

> The Muslim demand for the creation of Muslim India within India is . . . perfectly justified. The resolution of the All Parties Muslim Conference at Delhi is, to my mind, wholly inspired by this noble ideal of a harmonious whole which, instead of stifling the respective individualities of its component wholes, affords them chances of fully working out the possibilities that may be latent in them.[14]

Making his second suggesion, Iqbal said :

> Personally I would go farther than the demands embodied in it [resolution of the All Parties Muslim Conference]. I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Self-government within the British Empire, or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.[15]

In the context of this suggestion Iqbal also said that the predominantly non-Muslim districts of the Punjab should be excluded from it.

Iqbal himself made it plain that he was making to alternative suggestions : (i) as in the demands put forward by the All-India Muslim Conference and the All India Muslim League (at its sessions in 1924, 1925 and 1926, later incorporated in the 'Fourteen Points'), and (ii) a redistribution of the British Indian provinces.[16] The basic thought behind both suggestions was that the Indian Muslims were a people separate from other Indian peoples. In fact, Iqbal went to the extent of saying : "We are 70 millions and far more homogenous than any other people in India. Indeed the Muslims of India are the only Indian people who can fitly be described as a nation in the modern sense of

---

14. Same, p. 9.
15. Same, p. 10.
16. Same, p. 19.

the word."[17] The importance of this point can hardly be over-emphasised because it was on this basis that the Muslim League later demanded Pakistan.

Iqbal's own preference was for the second suggetion, because, according to him, it provided a permanent solution of the communal problem in India.[18] What Iqbal really meant was that in a consolidated north-western Muslim State it should be possible for the Muslims to order their collective life according to the principles of Islam, about which he was very keen. This keenness logically followed from his view that it is not possible "to retain Islam as an ethical ideal and to reject it as a polity in favour of national polities in which religious attitude is not permitted to play any part."[19] In fact, Iqbal believed, as he later said, "that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for. . ."[20] It should be added that Iqbal also thought that the "life of Islam as a cultural force in the country very largely depends on its centralisation in a specified territory."[21]

At the same time Iqbal thought that non-Muslims should not have any serious objections to his suggestion. He assured non-Muslims that in the state which he was suggesing there would not be any kind of religious rule.[22] Instead it would ensure fair treatment to them. As he put it later, Muslims, "in view of their past history and traditions, [would] prove themselves free from all pettiness of mind and narrowness of outlook."[23] Iqbal also thought that the creation of a state with a large Muslim majority would further secure the position of non-Muslims inasmuch as such a state would be in a position "to give a more effective protection to non-Muslim minorities within its area."[24]

Some non-Muslims thought that the real motive behind

17. Same, p. 23.
18. Same, p. 19.
19. Same, p. 7.
20. Same, p. 28.
21. Same, p. 10.
22. Same, p. 11.
23. Same, p. 221.
24. Same, p. 10.

Iqbal's suggestion for a Muslim state in the north-west of India was cooperation with Muslim states to the west at the expense of residuary India. Iqbal himself noted that Srinivasa Sastri thought that the suggestion was actuated by a desire "to acquire means of exerting pressure in emergencies on the Government of India."[25] His categorical reply was that such thinking was incorrect and his suggestion had resulted solely from "a genuine desire for free development which is practically impossible under the type of unitary government contemplated by the nationalist Hindu politicians. . ."[26]

Iqbal, in fact, thought that the suggested state was in the interests of both India and Islam :

> For India it means security and peace resulting from an internal balance of power : for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it ; to mobilise its law, its education, its culture and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times.[27]

There is, however, much disagreement on the interpretation of what Iqbal suggested in his address. The well known historian Dr Ishtiaq Husain Qureshi, who also took a prominent part in the Pakistan movement, has argued : "Some writers have taken Iqbal to mean that he wanted only a consolidated Muslim unit within the confederation of India but this is incorrect. If that were so, he would not have mentioned self-government within the British empire or without it."[28] But Dr. K. K. Aziz, author/ editor of a number of volumes on Pakistan and the Pakistan movement, has expressed the view : "It is one of the myths of Pakistani nationalism to saddle Iqbal with the parentage of Pakistan."[29]

The disagreement is largely due to the fact that while one scholar has been able to comprehend that the suggestion of a consolidated Muslim state emanated from a person who was both a politician and a visionary, the other scholar thinks that

25. Same, p. 11.
26. Same.
27. Same.
28. *The Struggle for Pakistan*, Karachi, 1965, p. 121.
29. *The Making of Pakistan*, London, 1967, p. 54.

the originator of the suggestion was only a politician. In the view of this writer there is a clear hint in the suggestion that if a consolidated Muslim state was created in the immediate future, this would lead at some date in the future to the establishment of an independent Muslim state. This view is supported not only by Dr Qureshi's argument but also by Iqbal's reference in his suggestion to the final destiny of the Muslims.

The vision of an independent Muslim state continued to recur to Iqbal for quite sometime in different ways. In reply to a letter of Dr. Edward Thompson published in *The Times* of London in which it had been stated that, if the north-west areas of India separated, the defence of residuary India would become very difficult, Iqbal stated in October 1931 :

> May I tell Dr. Thompson, in this passage I do not put forward a 'demand' for a Moslem state outside the British Empire but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian subcontinent.[30]

At the third session of the Round Table Conference in 1932, when the scheme for a federation of India was being finalised, Iqbal suggested that the Indian provinces should become independent dominions, in direct relationship with the Secretary of State, there being no central government.[31] It should be noted that till 1931 it was widely believed that the 'Dominions' in the British Empire were not completely independent but the Statute of Westminster of December 1931 had clarified that in the matter of sovereignty the Dominions were in no way inferior to Britain.

This writer also thinks that Iqbal had his 1930 vision as well in mind when, during his London visit, at a meeting of the National League, he stated :

> . . , as President of the All-India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a large West Indian State. While this suggestion of mine was not embodied in the demand of the Muslims of India, my personal opinion still is

30. B. A. Dar (Ed.), *Letters and Writings of Iqbal*, Karachi, 1967, pp. 118-19.

31. Dr. B. R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India*, Lahore, 1976, p. 329 f. n.

that this is the only possible solution. I wait until experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion.[32]

Similarly, in February 1933, it was Iqbal, the visionary, who stated that in one respect the deliberations of the Round Table Conference have been very satisfactory inasmuch as these deliberations "have given birth to a people who are at once new and ancient. . . Not even a farsighted historian can realise the full consequences of the birth of this 'new-ancient' people. I only hope that their leaders will remain alert and not allow the growth of self-consciousness among their people to be arrested by external forces, social or political."[33]

So far as the immediate future was concerned there can be no controversy about what Iqbal was asking for, irrespective of whether the existing provinces of India remained intact or these were redistributed as Iqbal preferred. He was asking for such safeguards in the constitution of a united India as would make it possible for the Muslims to lead their lives according to the principles of Islam. In the address itself Iqbal recalled that the suggestion for a consolidated Muslim unit had earlier been put forward before the Nehru Committee but it had not been accepted on the ground that the proposed unit would be very unwieldy.[34] He also stated that "if the principle that the Indian Muslim is entitled to full and free development on the lines of his own culture and tradition in his own Indian home-lands is recognised as the basis of a permanent communal settlement, he will be ready to stake his all for the freedom of India."[35]

It is important to note that Muslim leaders at the first session of the Round Table Conference, which met in the winter of 1930-31, were also demanding such provisions in the future constitution as would enable the Muslims to keep their identity separate from that of the non-Muslims and would safeguard their special interests. Muslim demands did not look unreasonable to a number of non-Muslim delegates but in the absence of the Congress representatives at the Conference it seemed that

32. B. A. Dar, cited, p. 75.
33. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 225.
34. Same, p. 10.
35. Same, p. 8.

there was not much point in reaching a settlement of the communal problem. At the second session of the Round Table Conference M. K. Gandhi was the sole spokesman of the Congress and he took the stand that the Congress alone represented the peoples of India.[36] He refused to consider even those demands of the Muslims and other minorities which they considered most essential. Iqbal, himself a delegate at this session, later remarked : "We tried the majority and found them unwilling to recognise the safeguards which we can forego only at the risk of complete extinction as a nation determined to live its own life."[37]

Iqbal was naturally disappointed at Gandhi's attitude but he continued to hope that a Hindu-Muslim understanding on some basis was still possible. The basis he proposed was : complete provincial autonomy, equal status for all federal units, classification of subjects into two catagories only—federal and provincial, unconditional separation of Sind from Bombay, one-third seats for the Muslims in the Central Legislature, and Muslim majorities in the Punjab and Bengal Assemblies.[38]

Iqbal reiterated his stand for a united federal India as late as December 1933 when, in a press statement, he declared :

> The offer which His Highness the Agha Khan made to Mr. Gandhi two years ago still holds good If under Pandit Nehru's leadership the Hindus or the Congress agree to the safeguards which Muslims believe to be necessary for their protection as an all-India minority, the Muslims are still ready to serve, in the Agha Khan's words, as camp-followers of the majority community in the country's political struggle.[39]

While Iqbal was busy suggesting measures to safeguard the position of Muslims in the constitution that was then being thrashed out, Choudhry Rahmat Ali, a student at Cambridge, started a powerful campaign for a completely independent Muslim state in the north of India in the immediate future. Rahmat Ali has, however, claimed that he had demanded the establishment of such a state as early as 1915. The demand, he

36. Same, p. 32.
37. Same, p. 34.
38. Same, p. 32.
39. Same, p. 241,

says, he had put forward in his inaugural address at the Bazm-i-Shibli, which he had himself founded that year.[40]

In the context of Rahmat Ali's claim the following points have, however, to be noted :

1. He has himself stated that his belief that the territories in the north of India belonged to the Muslims was imparted to him by his father, that he grew with it and it grew with him, and that it became the "dominating passion" of his life.[41] Nevertheless, from 1916 for about 15 years he showed no activity although a number of important developments concerning the future of India took place during this period.

2. In December 1924 Lala Lajpat Rai had proposed the partitioning of the country into Hindu India and Muslim India and Muslim India included East Bengal also.[42] In spite of that suggestion, Rahmat Ali, like Iqbal, concerned himself only with north-western India, although the basic consideration before both was the future of Islam and Musl.ms in India and there were more Muslims in the east of India than in the north-west.[43]

3. Iqbal's address did not make much impression on the Muslim politicians but it led to some rethinking about the future of India amongst those Hindu leaders, British statesmen and intellectuals in India as well as Britain who studied it carefully. In fact, it seems to this writer that Iqbal himself was invited to the second session of the Round Table Conference largely because he had put forward some new ideas in his address. The possibility therefore cannot be ruled out that Iqbal's address and his other observations about a consolidated Muslim state contributed to Rahmat Ali's decision to start an

---

40. Choudhry Rahmat Ali, *Pakistan : The Fatherland of the Pak Nation*, Lahore, 1978, pp. 213-14.

41. Same. p. 123.

42. K. K. Aziz (Ed.), *Complete Works of Rahmat Ali*, Vol. I, Islamabad, 1978, p. xvi (Introduction).

43. Including Kashmir, but excluding the non-Muslim majority districts of the Punjab, there were about 20 million Muslims out of a total population of some 26.5 millions in the north-west of India as compared with about 27 million Muslims in the contiguous Muslim majority districts of Bengal and the adjoining Muslim majority district of Sylhet in Assam out of a total population of about 39 millions.

active campaign in favour of an independent Muslim state in the north of India in the immediate future. In this context it is important to note that Rahmat Ali himsef has paid a great tribute to Iqbal :

> . . . it must be gratefully remembered that . . . Iqbal's suggestion for the amalgamation of the four provinces made a profound contribution to our cause. Though it infuriated our politicians and convulsed the Caste Hindoos, it re-inspired our people to think in terms of the consolidation of our nation, revived the issue of our future, and riveted our gaze on our homelands in the north-west of 'India'.[44]

Rahmat Ali's own explanation is that he started his campaign because he was bitterly opposed to the agreement of the Muslim delegates to the Round Table Conferences to the scheme of an Indian Federation. "I warned the Muslim delegates. I knew that their action had obliterated the twelve centuries of our history, destroyed the very foundations of our heritage and crippled all hopes of the fulfilment of our mission."[45] Perhaps it would be more correct to say that Rahmat Ali could not convince any of the delegates of the soundness of his own scheme. Whatever the case, he started his campaign single-handed and, on 28 January 1933, he issued a declaration entitled *Now or Never*, in which it was stated that the demand for a separate Muslim Federation was "a matter of life and death for the Muslims of India" and that the "issue is now or never. Either we live or perish for ever."[46] He followed up this declaration by issuing and distributing pamphlets, tracts and handbills and also started a weekly which he called *Pakistan*. As a result of these various measures his scheme became known at least to the British statesmen concerned with the future of India and later in that year some members of the Joint Parliamentary Select Committee interrogated Muslim witnesses, who appeared before the Committee, about it.

But Muslim leaders were then convinced that the interests

---

44. Choudhry Rahmat Ali, cited, pp. 220-21.

45. Same, pp. 222-23.

46. For the text of the declaration see K. K. Aziz, cited, pp. 5-10. The two quotes are from pp. 6 and 10.

of the Indian Muslims could be properly safeguarded in a constitution based upon the federal principle, In fact, on various occasions they had already expressed their views on those lines. The Muslim witnesses before the Committee therefore called Pakistan "only a student's scheme", "chimerical and impracticable."[47]

Iqbal himself, as is evident from the extracts from his address and statements quoted earlier, was then committed to a federal constitution in the immediate future. His thinking must have been reinforced by the replies of the Muslim witnesses before the Select Committee. Small wonder, he decided not to leave any ambiguity about his position, and in his letter of 6 March 1934 to Maulana Raghib Ahsan, stated : "I propose to create a Muslim province *within* the Indian federation ; the 'Pakistan' scheme [of Rahmat Ali] proposes a separate federation of Muslim provinces in the north-west of India *outside* the Indian federation. . ." It is significant that Iqbal wanted his position to be publicised through the newspapers.[48]

What Iqbal visualised in 1930 as a possibility in the distant future became a clear cut demand of the Indian Muslims within a decade, largely because of developments connected with the introduction of provincial autonomy, provided in the Government of India Act of 1935, as from April 1937. At this crucial moment in the history of India, the predominantly Hindu Congress decided to elect Jawaharlal Nehru to its key post of President. Nehru was a socialist and knew a great deal about international relations but not much about the affairs of his own country. As he himself said in his presidential address at the Lucknow session of the Congress in April 1936 : "For many years now I have been a distant looker-on on this Indian scene where once I was an actor. . ."[49] And in spite of the very conservative nature of the people whose destiny Nehru had been chosen to influence, he declared : "I am convinced that the only key to the solution of the world's problems and of India's

47. Quoted in Rajendra Prasad, *India Divided*, Lahore, 1978, p. 207.

48. Fascimile of letter published in *Jung*, 21 April 1982.

49. Dorothy Norman (Ed.), *Nehru—The First Sixty Years*, Vol. I, London, 1965, p. 425.

problems lies in socialism. . ."[50] He also declared that the communal problem was "after all, a side issue, and it can have no real importance in the larger scheme of things."[51] A few weeks later he expressed the view that "the communal problem was the creation of a third party."[52]

Inasmuch as it was not then known how popular the Congress was among the Indian peoples, Muslim leaders did not take much notice of such statements. But the statements of Nehru and his socialist nominees in the Congress Working Committee created a rift in the Congress leadership itself. Rajendra Prasad, one of the leading right wing leaders, wrote to Nehru : "We have got many difficulties aud problems which baffle solution. The country has not yet found a solution of the Hindu-Muslim problem in spite of the greatest efforts." In these circumstances, Rajendra Prasad posed the question, "is it practical politics to say that all our communal and international differences will vanish in no time if we can concentrate our attention on economic problems and solve them on socialistic lines ?"[53] Indeed, so wide became the rift that at the end of June Rajendra Prasad, C. Rajagopalachari, Jairamdas Doulatram, Jamnalal Bajaj, Vallabbhai Patel, J. B. Kripalani and S. D. Dev, members of the Working Committee, tendered their resignations and wrote to Nehru : "We are of [the] opinion that through your speeches and those of . . . other socialists colleagues and the acts of other socialists who have been emboldened by the speeches we have referred to the Congress organisations has been weakened throughout the country without any compensating gain."[54] Nehru was naturally perturbed and himself offered to resign the Presidentship.

The rift was, however, healed on the intervention of Gandhi who was held in very high esteem both by Nehru and his right wing

---

50. Same, p. 433.

51. Same, p. 442.

52. Quoted from *The Civil and Military Gazette* (Lahore) in C. H. Philips and Mary Doreen Wainright (Eds.), *The Partition of India*, London, 1970, p. 254.

53. Same, p. 255.

54. Dorothy Norman, cited, p. 454.

colleagues. With unity restored in leadership the Congress was able to launch a powerful election campaign, which proved very successful inasmuch as in about two-thirds of India it won a majority of seats in the provincial assemblies. The success was even beyond the expectations of the Congress leaders themselves.

It is true that the Congress succeeded only in the Hindu majority provinces and there also it fared very badly in the case of Muslim seats.[55] But this failure did not disturb Nehru because he thought : "We failed because we had long neglected working among the Muslim masses and we could not reach them in time."[56]

Thrilled with the election results, Nehru declared at the Convention of Congress Members of the Provincial Assemblies held in March 1937 : "We have too long thought in terms of pacts and compromises between communal leaders and neglected the people behind them. That is a discredited policy and I trust that we we shall not revert to it. And yet some people still talk of the Muslims as a group dealing with the Hindus or others as a group, a medieval conception which has no place in the modern world. We deal with economic groups today and the problems of poverty and unemployment and national freedom are common for the Hindu, the Muslim, the Sikh and the Christian."[57]

To make the Congress popular among the Muslims Nehru asked all Congress Committees in the provinces to make special efforts to enrol Muslim members. The Central Congress Committee set up a new department to deal with Muslims. Notices were circulated to all district and local committees to substitute Urdu for Hindi for areas were there were large Muslim populations.[58] Towards the Muslim League, the only All-India party of the Muslims, Nehru adopted an attitude of contempt.

---

55. The Congress won 16 seats out of a total of 36 Muslim seats in the Assembly of the Muslim majority N.W.F.P. Province where it had since long been allied with the Muslim Red Shirt organisation. In the remaining 10 provincial Assemblies, out of a total of 446 Muslim seats. Congress won only 11 seats.

56. Dorothy Norman, cited, p. 479.

57. Same.

58. Congress circular of 31 March 1937, Uma Kaura, cited, pp. 109-10.

He thought that it was a religious body and could not p
pate in politics. He had the Muslim League in mind wh
declared that "the time has gone when religious groups a
can take part in the political aud economic struggle. That
have been so in the medieval times : it is inconceivable tod

Nehru's efforts to win over the Muslim masses f
Congress and his contempt for the Muslim League st
Muslim leaders, more particularly because it became appa
them that the Congress leadership was aiming at the me
the Muslims in one Indian nation, which would be based
values of the much larger Hindu community.

Iqbal was bound to react more strongly than any
Muslim leader because he was not only greatly dedica
Islam but also possessed unbounded faith in the capa
Muslims to make their contribution for the good of ma
Some two decades back he had written in the *Rumuz-i-Bek*

خیزد بانگ حق از عالمے   گر مسلمانی نیاسائی دمے
له دانی آیہ ام الکتاب   امت عادل ترا آمد خطاب
و تاب چہرہ ایام تو   در جہاں شاہد علی الاقوام تو

* * * *

در تاریکی ایام کن   آنچہ بر تو کامل آمد عام کن[60]

His faith in his co-religionists had remained unshake
about the time Nehru had started his Muslim mass
programme, Iqbal was writing :

گردوں بہ کام او نہ گردد   بکام خود بہ گرداند زمین را[61]

This is not to suggest that Iqbal was not interested
material well-being of peopie on which Nehru was lay
much emphasis. In fact, as early as 1920, in a letter to G
Iqbal had stated : "Situated as we are, political indepe
must be preceded by economic independence and i
respect the Muslims of India are far behind other comm

59. Quoted from *The Times of India* in same, p. 110.
60. *Kulliyat-i-Iqbal* (*Farsi*), Lahore, 1975, pp. 139-40.
61. Same, p. 1024.

of this country. Their principal need is not literature and philosophy but technical education, which would make them economically independent."[62] In his address to the All-India Muslim Conference in 1932, Iqbal had emphasised the need for the formation of youth leagues which "must specially devote themselves to social service, customs reform, commercial organisation of the community and economic propaganda in towns and villages, especially in the Punjab, where enormous indebtedness of Muslim agriculturists cannot be allowed to wait for the drastic remedies provided by agrarian upheavals."[63] In 1937 Iqbal wrote to Jinnah : "Personally I believe that a political organisation which gives no promise of improving the lot of the average Muslim cannot attract our masses. . . And the whole future of the League depends on the League's activity to solve this question [of Muslim poverty]."[64]

But Iqbal could not reconcile to Nehru's atheistic socialism. It is admitted that at times Iqbal has spoken well of socialism. But this is only in the context of one of its aspects, that of relieving the workers of the oppression of capitalists :

بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات
اے کر تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تری برات
دست دولت آفرین کو مزد یوں ملتی رہی
اہل ثروت ، جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات[65]

The basic approach of socialism—its concern *only* with the material well-being of man—was unacceptable to Iqbal :

غربیاں گم کردہ اند افلاک را　　در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک　　جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

62. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 203.
63. Same, p. 41.
64. *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore, 1974 reprint, pp. 17-18.
65. *Bang-i-Dara*, p. 297.

دین آں پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم دارد اساس[66]

Iqbal believed that the unity of man could not be bifurcated into spirit and matter :

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است[67]

In Iqbal's view the major purpose of the State itself is to develop the spirit of man : "There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self-realisation of spirit. All is holy ground. . . . The State, according to Islam, is only an effort to realise the spiritual in a human organisation."[68]

In view of his failing health, Iqbal could not actively oppose Nehru's programme. He therefore appealed to Jinnah to save the Indian Muslims from Nehru's socialism. In March 1937 Iqbal wrote : "It is absolutely necessary to tell the world both inside and outside India that the economic problem is not the only problem in the country. From the Muslim point of view the cultural problem is of much greater consequence to most Indian Muslims. At any rate it is not less important than the economic problem."[69] In May Iqbal wrote that the solution of the problem of Muslim poverty lay "in the enforcement of the Law of Islam and its further development in the light of modern ideas" and that "in order to make it possible for Muslim India to solve the problems, it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with abolute majorities."[70] Finally, in June Iqbal wrote : "Why should not the Muslims of North-West India and Bengal be considered as nations entitled to self-determination just as other nations in India and outside India are?"[71] Iqbal's letters no doubt influenced Jinnah's

66. *Javed Namah*, 1959 reprint, p. 69.
67. *Kulliyat-i-Iqbal* (*Farsi*), p. 547.
68. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1975, p. 155.
69. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, p. 14.
70. Same, pp. 18-19.
71. Same, p. 21.

ng.

ı May, when suggesting the redistribution of the country, had also posed the question : "Don't you think that the or such a demand has already arrived ?"[72] The time had in ırrived and although Iqbal did not live long enough to see Iuslim League adopt his suggestion, in October 1938 m leaders from the platform of the League itself began to ı terms of a separate Muslim state. At the Sind Provincial m League Conference, at which Jinnah presided, some e leaders put forward a resolution in which it was stated 'India may be divided into two Federations, viz. : the ıtion of Muslim States and the Federation of non-Muslim ."[73] In March 1939, in his presidential address at the onal Muslim League Conference at Meerut, the General ary of the League, Nawabzada Liaquat Ali Khan, stated 'the Hindus and Muslims could not live together in peace, nould agree to divide the country.[74] A year later, at the l session of the Muslim League held at Lahore, a resolution dopted in which it was demanded that geographically uous areas of India should be so demarcated that "the in which the Muslims are numerically in a majority, as in North-Western and Eastern zones of India, should be ed to constitute 'Independent States' in which the constiınits shall be autonomous and sovereign."[75]

was in the fitness of things that Jinnah acknowledged the ıess of Iqbal's thinking and his great contribution to deter- g the best solution of the difficult problem of the Indian ns. Wrote Jinnah in 1942 : "His (Iqbal's) views were sub- .lly in consonance with my own and had finally led me to me conclusions as a result of careful examination and of the constitutional problems facing India and found sion in due course in the united will of Muslim India as rated in the Lahore Resolution of the All-India Muslim

---

. Same, p. 19.

. Quoted in C. H. Philips and Mary Doreen Wainright, cited, p. 261,

. *Khutba-i-Sadarat*, Delhi, 1939, p. 11.

. Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Pakistan Resolution to Pakistan*, , Karachi, 1969, p. 21.

League. . . ."[76] Two years later Jinnah stated that Iqbal "was one of the few who originally thought over the feasibility of carving out of India . . . an Islamic state in the North-west and North-east zones which are historical homelands of Muslims."[77]

---

76. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, pp. 6-7 (Foreword).
77. Jamiluddin Ahmad (Ed), *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, Vol. II, Lahore, 1976, p. 147.

IQBAL AND WORDSWORTH

S. Sajjad Husain

It was with considerable interest and surprise that I started reading the article on Iqbal and Wordsworth by Alim Siddiqui in Iqbal Review (July 1980). It had never occured to me before that there existed any affinities between them. They belonged to two different traditions and two different cultural backgrounds. What could they possibly have in common ? But considering that Iqbal, like other educated people in the subcontinent, must have read the English poets in school and college, and having regard also to the fact that many subcontinental writers have been influenced by them, I imagined that the author of the article had perhaps discovered traces of this kind of influence. I thought of Tagore in Bengali in whom one could see various European influences at work. But I was disillusioned soon. For what Mr Siddiqui has done is to quote some passages from the two poets on subjects which by a stretch of the imagination could be called analogous and put on them an interpretation which is untenable.

One need not doubt that Iqbal had read Wordsworth. He is said to have remarked on one occasion that it was the study of Wordsworth's poetry which saved him from atheism (ilhad). This is all to the good. The writer then proceeds to say or rather imply that this must be due to the having had the same sort of upbringing : Wordsworth in the Lake District of England and Iqbal in Sialkot ! The idea that the Lake District and Sialkot have much in common and would breed the same moods and attitudes is certainly original. Neither of the two was what we call a city-bred poet. Wordsworth was not a Cockney like Keats, nor had Iqbal the urban background of Ghalib. But does it follow that they must have spiritual affinities ? That needs substantiation.

A few passages are quoted from such pieces as Himalay,

Khizr-e-Rah, Ek Arzoo—which certainly prove that Iqbal was not unresponsive to nature—and having done so the writer goes on to adduce passages from Wordsworth on the subject of nature and asks the reader to accept that his point has been demonstrated. It never struck his that whereas Iqbal's poems are plain evocations of natural beauty Wordsworth's exemplify the philosophical idea that Nature was a living force, a presence that disturbed him with the joy of elevated things. Unlike Wordsworth, Iqbal never formulated a philosophy out of his love of nature such as it was. Wordsworth is pantheistic. Now there have been great lovers of nature in English poetry. Both Shelley and Keats wrote magnificent nature poetry, but we do not on that account try to establish affinities between them and Wordsworth. Anyone who has ever read Shelley's Ode to the West Wind and Keat's To Autumn and compared them with Wordsworth's Tintern Abbey and the Prelude would know what I am talking about.

The fact is that all poetry revolves around such basic subjects as love, nature, suffering, death, God, beauty and so on. There are hundreds of poems in every literature on these themes. But unless one could prove that two poets have approached a subject from the same point of view it is not customary to speak of affinities. What poet who had deep feelings could avoid writing at one time or another on the pain of separation from the loved one ? But would it be wise to group together Kalidasa and Horace and Shakespeare and Browning because they have all written on love ? That is the kind of parallelism Mr Siddiqui has established.

The strange example of parallelism that occurs in the article relates to the attachment of the two poets to two women. Iqbal, he writes, was deeply attached to a woman called Atyia Begum ; Wordsworth, similarly was attached to his sister Dorothy, as they say in geometry. There are hundreds of poets in whose lives a woman has played a part. Why not say that Iqbal and Shakespeare belong to the same group, because the latter also loved a Dark Lady? This is neither good logic nor sound literary criticism. I suppose that one could from this point of view also establish a likeness between Iqbal and Petrarch who worshipped his Laura and Dante whose devotion was concentrated on Beatrice.

Something could possibly have been said about the interest

which both Iqbal and Wordsworth had in politics. The early revolutionary fervour in the latter and Iqbal's life-long interest in the political fate of his fellow Muslims sprang probably from the same motives. But this is an area which the author has avoided.

Another example of the kind of parallelism the writer has sought is the mention in the last paragraph of the article of the fact that both poets received public recognition from their peoples. Wordsworth had been appointed poet Laureate, while Iqbal was acknowledged as the national poet of the Muslims in the subcontinent. If this testifies to any affinity between the two, could one not trace a parallel between Iqbal and Tennyson or Iqbal and Robert Bridges ?

Literary comparisons are sometimes illuminating. They bring to light aspects of the work of two poets which may have passed unnoticed. But a forced comparison where no affinities exist can serve no purpose. Both temperamentally and in their approach to life, their beliefs and ideas, Iqbal and Wordsworth were very dissimilar. This is not denying the fact that at a certain stage in his life Iqbal may have owed some inspiration to him. That is an entirely different matter. One can usefully compare a poet like Milton with Dante with their preoccupation with Christian theology, but it would be absurd to draw a comparison between either of them and say a poet like Philip Sidney or Gray. The mention of Dante reminds me that the striking similarity between Iqbal's use of Rumi as a spiritual guide and Dante's use of Virgil in the same capacity deserves to be studied in depth. This would throw light on Iqbal's indebtedness to Europe and at the same time on his originality.

I confess that I am not an Iqbal scholar. The whole purpose of this note is first to disparage the tendency to draw fanciful comparisons between dissimilar poets, and secondly to protest against the idea that the true test of an Eastern poet's greatness it whether he has affinities with some European poet. The fact that there is nothing to be found in Wordsworth which could be called the counterpart of Asrar-i-Khudi or Javid Namah does not detract from his greatness Likewise, the assence in Iqbal's works of anything like the Prelude or Tintern Abbey does not take away from his renown. They are great in their different ways.

REPRINTS OF OUR BOOKS

English/Urdu/Persian/Arabic

			Price
1.	Letters and Writings of Iqbal	*B.A. Dar*	Rs. 14/-
2.	Introduction to the Thought of Iqbal (trans. from French)	*M.A.M. Dar*	Rs. 4/-
3.	A voice from the East	*Zulfiqar Ali Khan*	Rs. 5/-
4.	Islam aur Science	*Dr. M. Rafiuddin*	Rs. 6/-
5.	Makateeb-i-Iqbal Benam Girami	*M. Abdullah Qureshi*	Rs. 20/-
6.	Iqbal aur Attiya Begum	*Zaiuddin Burni*	Rs. 16/-
7.	Iqbal aur Siyasat-i-Milli	*Raees Ahmad Jafri*	Rs. 34/-
8.	Iqbal aur Jamaliat	*Dr. Naseer Ahmad Nasir*	Rs. 35/-
9.	Iqbal aur Bhopal	*Sehba Lakhnavi*	Rs. 42/-
10	Iqbal aur Hyderabad Daccan	*Nazeer Hyderabadi*	Rs. 21/-
11.	Iqbal Kay Hazoor Mein	*Syed Nazeer Niazi*	Rs. 51/-
12.	Zarb-i-Kaleem (trans.)	*Dr. Abdul Hamid Irfani*	Rs. 22/-
13.	Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. II)	*Pir Hassamuddin Rashidi*	Rs. 51/-
14.	Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. III)	*Pir Hassamuddin Rashidi*	Rs. 51/-
15.	Payam-i-Mashriq	*Abdul Wahab Azzam*	Rs. 21/-

THE NATURE OF DANTE'S INFLUENCE ON IQBAL

S. M. Abdullah

Almost all the important writers on Iqbal have refered to Dante's influence on Iqbal, so far as the *Jawid Nama* is concerned.

This has left an impression in the minds of some students of Iqbal that Jawid Nama is an *imitation*, and lacks originality because of it's resemblances with the Divine Comedy.

That Jawid Nama has some similarities with the *Divine Comedy*, there is no doubt. But mere resemblance in a few details or even imitation of certain aspects does not necessarily prove that Iqbal was an imitator having no scheme of his own, conceptual as well as artistic. In fact, Iqbal's work is almost original in ideational approach as also in the architecture of his story.

Inspiration in the field of ideas, life and culture is one of the commonest phenomenon of human culture, even great masters like Shakespeare not excluded. Dante's own borrowings from old poets and men of letters (including the Muslim authors and Scholars) were considerable. Yet, Dante's masterpiece, *the commedia* stands aloft as a wonderful piece of originality. Similarly, Iqbal's claim to originality and greatness is not vitiated because of a few resemblances, or for reasons of casual inspiration from Dante.

This assumption necessitates a critical and fuller discussion on a few points, e.g. :

(a) What is the nature and extent of Iqbal's borrowings ?

(b) Why should Iqbal solely depend upon Dante, when he could fall back directly upon the muslim materials (like *Mirajnamas*, prophetic traditions relating to Miraj and their adaptations in verse and prose) which, according to Miguel Asin (the author of the famous book *Islam and the Divine Comedy*) Dante also used profusely.

(c) What are the characteristic features of the *Jawid Nama*

which account for its distinction and individuality as against the *Divine Comedy*.

(d) Some other notable aspects of the *Jawid Nama*.

Nature and extent of resemblances

It can not be denied that the *Jawid Nama* seems to have some similarities with the pattern of the Divine Comedy. It may also be surmised that the idea of compiling such a book may have struck the Poet of the East, after studying the memorable book of Miguel Asin on the subject, the first English Edition of which had already appeared in 1926, and become very popular among the Muslim intellectuals of the time. However, we know on the authority of the late Chaudari Muhammad Husain, a disciple and trusted associate of Allama Iqbal—(who wrote an article on Jawid Nama soon after it was published) that the Allama had always in his mind a book on the mystries of the Miraj of the Holy Prophet, till in 1929 he decided to compile the present work Jawid Nama (see Nairang-i-Khayal, Annual Number 1942, pp. 108). In any case, Dante's work may have been taken as model by Iqbal.

Simliarities

In fact, the basic scheme of the work is the same. Of course, differences are there as we shall see later, but the general outline is the same, e.g. : (1) the starting point (an incident in the D.C. (Divine Comedy). mis-track in a Jungle), (2) sudden appearance of a guide (Rumi in the case of the Jawid Nama., and Virgil in the case of the D. C.), (3) Ascension of both poets stage by stage, according to the Astronomical (or theological) arrangement, (4) Interviews with several men or personalities in Hell and Heaven, (5) Various kinds of torments and tortures and rewards to the sinners and the righteous men respectively, (6) description of several places providing an atmosphere to each situation (rivers of gold and silver, mountains covered with snow, landscape, characters and mythological figures and several other things.

Differences

This is a list of similarities but as already observed differ-

ences are more glaring and are of a basic nature.

As against Dante, who takes deeper interest in the spiritual conversion of the individual on theological basis of the Catholicism, in vogue in the 14th Century, A. D., Iqbal is more concerned with the metaphysical questions of his own age, and political questions of the Muslim world during the twentieth century.

The age of Dante was that of scholastic rationalism as expounded by St. Thomas Aquinas but Iqbal belonged to the age of Science, Mathematics and Space—Physics. While Dante insists on the identity of Religion and Reason, Iqbal emphasises the unity of spirit and Matter, hence of Religion and Science. So, the interpretation of Reality is different in both cases.

In a sense, we come across two different voices while going through the texts of these two poets. In Dante, we have a Christian voice while in Iqbal, we find a Muslim voice expressing ideas, characterstically Muslim.

For Iqbal Ascension to the Divine Sphere (معراج) is not an unfamiliar phenomenon because every Muslim believes in *Miraj* (ascension) and *Isra* (nocturnal journey) of the Holy Prophet. Iqbal refers to the idea of of the *Mi'raj* in the first section of the book.

He thereby suggests that ascension of man to the Divine Shpere was not an impossibility. No doubt, Iqbal's view of *Miraj* appearently does not strictly conform to the traditional belief, and he interprets *Miraj* as a change or revolution in conciousness but this is his *interpretation*. The case of the Holy Prophet is quite different and specific as we shall see later.

Here we have two different tempers. Generally speaking Dante is always seen frightened, depressed, terrified, confused and panicstricken throughout his heavenly journey, while Iqbal even in a very grave situation looks calm and composed, although enthusiastic and eager to know more. Again, Dante is too much submissive, even timid. When he accompanies his guide he puts very few questions, and when he has ever the courage of asking about anything, he is snubbed and is satisfied with one or two casual remarks of his guide. As against this, Iqbal is very inquisitive, goes deep into delicate questions, and, in most cases argues with 'heavenly personalities', nay even with his Guide.

Jawid Nama begins with *Munajat* (prayer in Quietude or

whispering with the Lord, in which the poet expresses his craving for a vision of Reality. Here Iqbal's approach is positive. His passion for Higher Knowledge is intense. In such a state of Mind, he prays that he may be granted light, yet more light.

Dante's attitude throughout his journey smacks of his conviction in the Christian idea of the '*original sin*', whereas Iqbal's idea of human dignity and glorious destiny is based on God's declaration on the eve of Adam's mission to earth that Man is going to be the Deputy of God on earth (خلیفہ) and has a great future. There is no guilt complex, no indication of inferority, no wavering, no defeatism. In a section of the *Jawid Nama*, there is an assurance from the Angels about the superiority of Man (of *Naghma-i-Mala'ik*—the Song of the Angels), after which the great Rumi appears on the scene with a surer and more confident voice. Those interested may examine the Canto in the D. C. regarding the emergence of Virgil who exhorts the Poet (Dante) to proceed under the lure of Poet's beloved Beatrice idealised by him (Dante).

Here we find the two poets on two different planes. While Ideal Love is the chief motive with Dante, with Iqbal it is love for the knowledge of Reality which is the main motivating force.

Another great difference between the two poets lies in their treatment of the *super-natural element* as a means of the development of the story. In Dante, this element is very strong He creates an atmosphere completely flouting the *law of probability*. He wishes his reader to believe what is not believeable. He carries his reader through his undoubtedly saperior power of description and delineation which captures the imagination not allowing him to ponder rationally. However, Iqbal does not lose his rational sense under any situation. In most difficult situations necessitating the intervention of the super-natural element, his regard for the *law of causality* and probability never fails him For intance, if we compare the episode of the Heavens, appearance of the suburbs of the *inferno* in the D. C. and of reaching the lower limits of the sphere of the Moon in the J. N., we will at once find that while Iqbal's approach is gradual and almost natural and therefore intelligible, Dante's approach is sudden like a jerk.

Iqbal passes through the various stages methodically : for instance, after the first prayer (مناجات) there is (1) *Tamhid-i*

Asmani, (2) the Song of the Angels, (3) *Tamhid-i-Zamini*, (4) Rumi's Appearnce and sudden emergence of Zarwan—(the Higher spirit controling time and space—and then enterance of the two poets) (the Guide and the Disciple) into the Aflak-i Falak-i-Qamar, Falak-i-Utarad, Falak-i-Zuhra and so on : All this process is gradual and therefore credible.

But in Dante, in the 3rd canto (of the Inferno), Caronte refuses to take poets further, a severe whirlwind takes over, an earthquake sets in along with lightening and lashing winds. Here Dante falls down unconscious. But after a thunder, when he regains his conciousness, he finds that someone has carried him across the chasm which was hitherto impassible.

Now this is sheer'*phantasy*' overloaded with fiction of the most violent type. Usually we find Dante crossing one stage after the other in a state of unconsciousness.

As observed before, the differences of the two are those of the age—and also those of the religoos tradition.

Iqbal follows the Holy Quran which maintains that nobody from the Earth could peneterate into the Heavens, except with the essential (spiritual or divine) poweas (Quranic words : الا بسلطان). This means that the Heavens could through Sultan be pierced through by human being—and the Holy Prophet set an example of that.

The recent Space Conquest has further strengthened the view, but Iqbal's reference may be read in a wider context.

Dante could not conceive that Heavens could be pierced through. Therefore he proceeded *fictionally*. Yet another sphere of distinction between Dante and Iqbal is found in the handling of the mythological materials. Dante has utilized *Greek mythology* to the fullest extent,—three-headed demons, some creatures, half human and half animal and so many other things. But in Iqbal use of mythology is rare. It exists only in the episode dealing with the Hindu saint *Jahandost* (Vishwa Mitr) and the Hindu poet Bhartari Hari.

Dante is *allegorical* throughout. while Iqbal's statements are *factual*, *logical*, with allegorical significance only rarely. However, inspite of all this, Dante excels in his superb characteeisation, excellent artistry and marvellous power of description, as also in his great *dramatic skill*, and this justifies T. S. Eliot's remarks that "Shakespeare gives the greatest width of human passion ;

Dante the greatest altitude and greatest depth. They compelment each other. It is futile to ask which undertook the more difficult job." (T. S. Eliot, Selected Essays, p. 265). One thing, however is certain that Iqbal's job was decidedly more difficult because he belonged to the *age of scientific thought* in whieh concrete reality rather than fiction reigned supreme.

The system of the Universe which Dante employed was *Ptolemic* and not the familiar *Copernican*—, the macrocosmic system as one would say. But Iqbal is not very strict about the system : he simply follows the usual familar astronomical sy·tem in vogue among the Muslims.

Anyhow, in the words of Robert H. Lynn, (Notes on the Divine Comedy, vol. 1 p. 9) "the *Commedia* is a cathedral in language and is unique in several ways" and so is *Jawid Nama unique in certain other ways.*

Miguel Asin, who has already been quoted above, has taken great pains to prove that Dante based his book on the Muslim legends of the *Isra* and the *Miraj*. Isra mean's undertaking of journey at night as the Holy Prophet did, according to the Holy Quran (سبحان الذی أسریٰ بعبدہ, لیلا الخ), from the Holy mosque of Makkah to the Holy mosque of Aqsa (Jerusalem), followed by ascession to the Heavens. Quite a large mass of Muslim literature exists on these topics, and M. Asin has examined it to arrive finally at the conclusion that Dante with all his fame as a great poet, which praise he deserves, has substantially borrowed from the above-mentioned Muslim sources.

In this article, I do not propose to go into the merits of the above-mentioned conclusion. I am only refering to the question of Iqbal's utilization of the original Muslim sources from which Dante undoubtedly borrowed a lot.

I do not claim to have gone through the entire body of this literature but I have an impression that Iqbal did not depend much on these stories of the *Miraj* and the *Isra*. Conversely, he partially based his poem on the plan of the Divine Comedy as is suggested by the systematic arrangement of the episodes having almost the same details here and there.

Iqbal did not follow the pattern of the *Isra* and the *Miraj* out of respect for the Holy Prophet whose special privilege it was to have ascended the Heavens with prophteic dignity and sublimity.

No other human being according to Muslims can have that honour.

This also accounts for Iqbal's interpretation of the ascension (معراج) that it could only be a higher state of Ordinary human conciousness (and not specific), without involving any physical implication. This, refers to men other than the Holy Prophet. Others can attain to some sort of superconciousness but the Ascention of the Holy Prophet's is a unique experience and without parallel.

It is quite certain that Ibn-i-Arabi's *Fatuhat* and his other work on Isra could not be the models of Iqbal for his *Jawid Nama* because details differ widely and basically. Similarly al-Ma'arri's *Risalatul-Ghufran* could not catch the imagination of Iqbal because its contents contain heretical materials. There are certain other works of importance such as the *Miraj Nama* of Ibn-i-Sina (in Persian), and certain poems on *Miraj* in the *Mathnawiyat* of great Persian poets such as Nizami Ganjawi, Amir Khusru, Jami and others. These also could not serve as models because most of these contain vague rhetorical statements lacking in accuracy and precision.

Ibn-i-Sina's work is more or less an interpretation of the facts of *Miraj* in philosophical terms, and in Amir Khusru's *Matla'-ul-Anwar*, the only resemblance with Jawid Nama is that Khusrau also describes the various stages of the heavenly journey but that is only casual.

There are certain chapters in the *Ma'arijun-Nubuwah* also which could benefit Iqbal but their subject matter is different and more theological.

In any case, Iqbal owes a bit to Dante but only to the extent indicated in this article. But with all his indebtedness to Dante he has his one scheme and his own ideals,

NEW BOOKS UNDERPRINT

1. Muntakhab Maqala't Iqbal Reviews—Urdu
   Dr. Waheed Quraisl

2. Selections from Iqbal Reviews—English
   Dr. Waheed Quraisl

3. Iqbal Bahasiyat Mufakkir-i-Ta'leem
   Bakhtiar Husain Siddiqu

4. Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection
   Muhammad Siddiqu

5. Armaghan-i-Hijaz (versified English translation)
   Q. A. Kabi

6. "The Rod of Moses"—versified English translation o Allama Iqbal's Zarb-i-Kaleem
   Syed Akbar Ali Sha

7. Allama Iqbal Europe Mein
   Dr. Saeed Akhtar Durra

8. Iqbal—An International Missionary of Islam
   Riaz Husai

9. Allama Iqbal—Sufi Tabassum Ki Nazar Mein
   Nisar Ahmad Quresl

HERBERT READ ON DR. IQBAL

Saleem Akhtar

While doing some research on Dr. Iqbal I came across a quotation of Herbert Read, in which he had paid rich tribute to Dr Iqbal—as far my study of Dr. Iqbal goes, I had never heared of Herbert Read in connection with Dr Iqbal, naturally I was intrigued—this started my search for the original article. Failing to find it here, I wrote to the Library of Congress, Washington, explaining my difficulty in locating the said article and requesting for a copy of the same They were prompt enough in sending me a copy of the article entitled : "READERS AND WRITERS" published in "The New Age" dated 25th August 1921. For the first time this article is being published in quarterly "IQBAL REVIEW". (S.A.)

"READERS AND WRITERS"

Good criticism is so rare in our journals that I feel bound to draw attention to it when it does appear. I have in general not too much sympathy for work of Mr. D. H. Lawrence, but an essay of his on Whitman in a recent issue of "The Nation" is to my mind as near perfect criticism as we can expect. The subject, of course, is an inspiring one ; it has not yet been adequately explored and, because it offers no scope for the pedant of prosody, the literary genealogist, and other academic sleuth-hounds, the critic is almost forced to plain speaking and original thought. Mr. Lawrence responds to each of these demands, and though it is not my business to rehearse his ideas, I would like to emphasise a triumph of his analysis, which is the revelation of the extreme significance of that aspects of Whitman's genius best represented in *Calamus*. "The polarity is between man and man. Whitman alone of all moderns has known this positively. . . . Even Whitman becomes grave, tremulous, before the last

dynamic truth of life. . . . He tells the mystery of manly love, the love of comrades. . . . This comradeship is to be the final cohering principle of the new world, the new Democracy. It is the cohering principle of perfect solidery. . . . It is the soul's last and most vivid resposibility, the responsibility for the circuit of final friendship, comradeship, manly love." This is true analysis and the poet to whom it is applied, more massive and forceful in his work than any revelation or appreciation can make him, is profound—certainly beyond his own country and time—perhaps beyond *our* country and time. I do not know : I see but little active understanding of his significance. It is a female age, or an age of female attachment Whitman is selfstyled the poet of manly attachment and he will be the poet of a manly age. The greatest modern poet ? Yes : I for one agree with Mr. Lawrence and acknowledge his sufficient tribute. And however neglectful we may be *consciously* of the greatness of this poet, I think that the world unconsciously begins to fulfil Whitman's ideal. He is almost the poet of modern universal unconscious mind. He gives expression to the herd instinct of the male. For man is driven—defensively by the tide of feminine ideas, spontaneously by the aggression of economic factors—to formulate between man and man that fresh aspect of comradeship which, as Whitman said, "hard to define, underlies the lessons and which seems to promise, when thoroughly developed, cultivated and recognised in manners and literature, the most substantial hope and safety of the future. . . ." This feeling was given actuality for Whitman in the American Civil War ; and "Drum-Taps," the finest war poems known to the world, remain as a testment. And it may be said that the fundamental experience in the recent war among those sensitive to anything fundamental was the birth or renaissance of his manly attachment. But that is something difficult to explain in emotionless prose.

Mr. Lawrence is equally acute in his analysis of Whitman's "element of falsity," for with all his greatness Whitman was not a perfect poet. But that aspect does not need stress—as romantic boundlessness and pantheistic diliquescence it is obvious enough—and there are aspects of control, of positiveness, of concentration, that outweigh the multiplicity of the included sensations. In this sensations. In this sense, the best

expression of his genius, the most complete definition of his craft, has been written by Whitman himself. It is an unobtrusive footnote hidden among the pages of "Democratic Vists," and for that reason I may be justified in quoting it :

The culmination and fruit of literary artistic expression, and its final fields of pleasure for the human soul, are in metaphysics, including the mysteries of the spiritual world, the soul itself, and the question of the immortal continuation of our identity. In all ages the mind of man has brought up here—and always will here at least, of whatever race or era, we stand on common ground. Applause, too, is unanimous, antique or modern. Those authors who work well in this field—though their reward, instead of a handsome percentage, or royalty, may be but simply the laurel-crown of the victors in the Olympic games —will be dearst, to humanity, and their works, however esthetically defective, will be treasured for ever. The attitude of literature and poetry has always been religion—and always will be. The Indian Vedas, the Nackas of Zoroaster, the Talmud of the Jews, the Old Testament, the Gospel of Christ and His disciples. Plato's works, the Koran of Mohammed, the Edda of Suorro, and so on toward our own day, to Swedenborg, and to the invaluable contributions of Liebnitz, Kant, and Hegel—these, with such poems only in which (while singing well of persons and events, of the passions of man, and the shows of the material universel, the religious tone, the consciousness of mystery, the recognition of the future, of unknown, of Deity over and under, all, of the divine purpose, are never absent, but indirectly give tone to all—exhibit literature's real heights and elevations, towering up like great mountains of the earth.

This is a definition of the potentiality of literature rather than of its intrinsic nature. It does not solve—it even naively overrides—the problem of method, of aesthetic expression. ("However esthetically defective" ! Great works, such as those enumerated, are never aesthetically defective : their energy of thought burns a way, moulds a form.) But subject to these elucidations, this ideal of Whitman's is a critical ideal of workability, of direct use. Applying it here and now, I can think of only one living poet who in any way sustains the test, and almost necessarily he is not of our race and creed. I mean Muhammad Iqbal, whose poem

"Asrar-i-Khudi : The Secrets of the Self," has recently been translated from the original Persian by Dr. Reynold Nicholson and published by Messrs. Macmillan. Whilst our native poetasters were rhyming to their intimate coteries about cats and corncrakes and other homely or unusual variations of a Keatsian theme, there was written and published in Lahore this poem, which, we are told, has taken by storm the younger generation of Indian Moslems. ' Iqbal writes one of them, "has come amongst us as Messiah and has stirred the dead with life." And what catch penny nostrum, you will ask, has thus appealed to the covetous hearts of the market-place ? You will then be told, as I tell you now, that no nostrum, neither of the jingo nor of the salvationist, has wrought this wonder, but a poem that crystalises in its beauty the essential phases of modern philosophy, making a unity of faith out of a multiplicity of ideas, a universal inspiration out of the esoteric logic of the schools.

Iqbal specifically disclaims the influence of Nietzsche but he cannot escape the comparison. The Superman of Nietzsche and the Perfact Man of Iqbal differ only in incidental characteristics, though the former is bases on a false sociology of aristocracy, while the latter is I think, on surer ground in that the ideal aristocrat—the Socrates, the Christ, the Muhammad—is recognised as not social or pre-determined in origin, but a sport of the creative force of nature. The Perfect Man is democratic in origin —"is a spiritual principle based on the assumption that every human being is centre of latent power, the possibilities of which developed by cultivating a certain type of character. It is an ideal much nearer to actuality, and in that respect has more affinity to whitman's Divine Average. But the same initial desire seems to underlie the three ideals : they differ only in prevision. Religiously, is basis is the belief that man evolves by the attraction of a divine force called God. Scientifically, it is the hypothesis that there is revealed in "the structure of events a creative force which is manifest to consciousness and which will develop the mind's capacity for awareness and understanding. Metaphysically, the scientific and the religious aspects are united : "Life (I quote from Iqbal's introduction to his poem) is a forward assimilative movement. It removes all obstructions in its research by assimilating them. It's essence is the continal creation of desires and ideals,

and for the pupose of its preservation and expansion it has invented or developed out of itself certain instruments, e.g., senses, intellect, etc., which help to assimiliate obstructions. The greatest obstruction in the way of life is matter. Nature; yet Nature is not evil, since it enables the inner powers of life to unfold themselves." Life, therefore, is an endeavour for freedom, and the method of endeavour is "the education of the Ego," or as Muhammad himself directed : "Create in yourselves the attributes of God." This reminds one of Whitman : "I am an acme of things accomplished, and I am encloser of things to be." And Whitman also wrote : "In the faces of men and women I see God and in my own face in the glasses," "Fellow creators the creator seeketh" is Nietzsche's expression of the same ideal ; and indeed, all religion and all philosophy ultimately concentrates in this doctrine of the perfection of the self. Man cannot psychologically admit any divinity of which he is not expression. That seems to be a physical truth. Iqbal seems to realise this truth more certainly than Nietzsche or Whitman. Whitman's Divine Average is vague, and not intense enough as an ideal, and Nietzsche's Superman is anti-social and so instinctively false. But Iqbal's Perfect Man is divine average, comrade : his divine average is perfect man—"both idol and worshipper."

HERBERT READ

REPRINTS IN REGIONAL LANGUAGES

PASHTO :

		Price
1. Payam-i-Mashriq (trans.)	*Sher S.M. Mainosh*	Rs. 30/-
2. Javid Nama (trans.)	*Ameer Hamza Shanwari*	Rs. 30/-
3. Zarb-i-Kaleem (trans.)	*Taqweemul Haq*	Rs. 30/-
4. Zaboor-i-Ajam (trans.)	*Taqweemul Haq*	Rs. 30/-
5. Pas Chih Bayed Kard Ma'Musafir	*Taqweemul Haq*	Rs. 15/-
6. Naw-i-Tashkeel (trans.)	*Syedul Abrar*	Rs. 30/-

KASHMIRI

7. Asrar-i-Khudi	*Ghulam Ahmad Naz*	Rs. 22/-

A RARE WRITING OF IQBAL

Afzal Haq Qarshi

The magazine *The orient* was launched from Lahore in 1925. It was a monthly review containing articles of political, social, economic, educational and general interest. Syed Nur Ahmad B.A. (Alig.) was its editor and publisher. The office of the journal was situated in the Australia Buildings (near the Lahore Railway Station). In its issue number 6—8 (June-August 1925) of Volume I, the magazine announced a scheme of establishing a printing press on co-operative basis. A joint stock company was thus set up to undertake this work and it was declared as follows :

"The New orient has had to wait in the meanwhile, and will have to wait for some time more after the publication of this issue—the next issue will be printed at its printing machines".

Nothing is known of the fate of the press after the above-mentioned combined issue. However, we come to know through the *Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab and Native States* that the magazine continued its printing during 1926 at the same press i e. Punjab Co-operative Printing Press and ceased to exist during 1927. *The new orient* contains, in this issue, among other material, an article of Iqbal entitled *Stray Thoughts*, which is not included in any of the following collections of his writings.

1. Abdul Vahid, Syed. *Thoughts and Reflections of Iqbal.* Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
2. Dar, B.A. *Letters and Writings of Iqbal.* Karachi : Iqbal Academy, 1967.
3. Razzaqi, Shahid Hussain. *Discourses of Iqbal.* Lahore : Sh. Ghulam Ali, 1979.
4. Shaheen, Rahim Bakhsh. *Mementos of Iqbal.* Lahore ; All-Pakistan Islamic Education Congress [n.d.]

5. Sherwani, Latif Ahmed. ***Speeches, Writings and Statements of Iqbal.*** Lahore : Iqbal Academy, 1977.

Iqbal's *Stray Thougnts* edited by Dr. Javed Iqbal under the title *Stray Relections* and published from Lahore in 1961, does not contain these *stray thoughts*. These are beingre produced here for scholars in the field of Iqbal Studies. (A.H Q.)

I

The weak lose themselves in God ; the strong discover him in themselves.

II

For centuries Eastern heart and intellect have been absorbed in the question—Does God Exist ? I propose to raise a new question—new, that is to say, for the East—Does man exist ?

III

Islam is not a religion in the ancient sense of the word. It is an attitude—an attitude, that is to say—of Freedom, and even of defiance to the Universe. It is realy a protest against the entire outlook of the ancient world. Briefly, it is the discovery of Man.

IV

Nietzsche thinks that belief in God makes man feeble The wisdom of Islam consists in exploiting the idea of God in the interest of Man, and transforming into a source of power. For the Tauhid (توحید) of Islam means absolute freedom from fear and superstition in actual life. A mere intellectual belief in God does not count for much in Islam.

V

Before you talk of self-sacrifice you must see whether you have got a self to sacrifice. The egoist alone is capable of self-sacrifice.

VI

One of the most interesting phenomenon of modern history is the birth, or rather the rebirth of humanism in the world of Islam. This will no doubt sharpen our sense for matter which centuries of speculative Sufism have dulled; but we must not forget the distinction which the mediaeval thinkers of Europe made between "use" and "enjoyment". We "use" all that is a means to the acquisition of the ultimate good; and "enjoy" what we regard as the ultimate good. The Eternal alone is enjoyable; all else is useable only. Europe forgot this distinction long ago and there is no knowing where her unrestrained Humanism will carry her.

VII

Knowledge partly contributes to the structure of what we call objective reality; but the character of events that drop out of the womb of fata is wholly determined by the heart of man. It is the weak man who endows Fate with its sting. The strong man exploits his misfortunes, in as much as he enhances the forcc of his soul by maintaining an attitude of total indifference to them.

VIII

The idea of Mi'raj in Islam is face to face vision of Reality without the slightest displacement of your own ego. It is impossible to forget the words of the Muslim poet who said of the prophet this much.

IX

Most of our theologians thought the doctrine of human freedom could not be reconciled with the fore-knowledge of God. They looked upon belief in freedom as vieled atheism. So thought Mahmud Shabistri.

But the author of *Gulshan-i-Raz* made the tacit assumption of an absolute and independent time like Newton. He did not see if his view of time were true, then the freedom of God would

also disappear. Shabistri's argument will not hold to-day ; for God can be concieved as creating time from moment to moment. If the Universe is an open one there is no pre-existing future, and God does not know the future because there is nothing know.

X

People extol the past and depricate the present, not understanding that the present is the whole of the past concentrated in one point.

TWO UNPULISHED LETTERS OF IQBAL

M. Jehangir Alam

A collection of thirteen letters of Iqbal addressed to the ıaid-i-Azam were published by Sh. Muhammad Ashraf of hore in April 1943. This small collection also contained a ef Foreword by the Quaid. The book has run into six editions tween 1943 and 1968, without any substantial change or dition.

I take opportunity to present to the readers of Iqbal Review ɔ more letters belonging to the period May 1936 to November 37. These letters throw some light on 'election activities' in Punjab and Iqbal's assessment of the Muslim League sition in this area during those days. The urdu translation of se two documents appeared in *Qaomi Zaban*, Karachi. The ginal text is being given below :

Phone No : 2984

PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE
PARLIAMENTARY BOARD

Delhi House Building
Edwards Road

f. No. Lahore 8.12.1936

ar Mr. M.A. Jinnah

Mr. Ghulam Rasul tells me that he has written a detailed ter to you about the Board's affairs. I certainly agree with him en he says that your presence in this province is absolutely ential at least a fortnight before the polling days. You know people of this province thoroughly well and also that they the most undependable lot. They are generally carried away the excitement of the moment and if you, Shaukat Ali and . Kifaitullah address them just on the eve of the election day

I am sure they will all support you and your candidates, otherwise they might do any thing. I, therefore, request you to visit us about the end of December, 1936 and beginning of January 1937 so that a last effort may be made to break the forces of reaction. In case you are unable to come I am afraid you will not have more than four of your followers in the coming Assembly. With kind regards.

Yours sincerely
S/d
MUHAMMAD IQBAL
Bar-at-Law
President Punjab Provl. Muslim League
Parliamentary Board

M.A. Jinnah, Esquire
Bar-at-Law
Bombay

PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE

Mayo Road
Lahore 13th August 1937

My dear Jinnah

As I wrote to you yesterday enthusiam for the League is rapidly increasing in the Punjab. You will be glad to hear that without any initiative on the part of the Punjab Provincial Muslim League about 20 branches of the League have already been established in different towns of the Punjab. I am convinced that if some of the Office bearers of the Punjab Provincial Muslim Leage are able to make a tour of the Province they will be able not only to raise money but also to open the eyes of the general Muslim public in the Punjab to the situation which has fortunately developed itself on account of the Congress attitude towards the Muslims. Unfortunately, however, the Provincial League is very much handicapped by lack of funds for initial expenses of such a tour. Could you make us a contribution of at least Rs. 1500/- from the Central funds I have every hope that our men will be able to raise sufficient money which will enable us to return the amount borrowed from you. We should be much obliged if you could do so at your earliest convenience.

Yours Sincerely
S/d
MUHAMMAD IQBAL

BOOK REVIEW

In his book, *Iqbal : His Political Ideas at Crossroads* (Aligarh, 1979), Dr Syed Hasan Ahmad of Aligarh Muslim University has no doubt made an addition to source materials for studying Allama Mohammad Iqbal by reproducing in it nine letters of the Allama written to Professor Edward J. Thompson of Oxford University during 1933-34. While reproducing these letters, the Aligarh scholar has also written a 68-page "commentary", based partly upon these and other letters of Iqbal and partly upon his speeches and statements.

In this commentary the author's major concern has been to establish that during the early 1930s, as stated on the dust cover, Iqbal was not sympathetic to the Pakistan idea. Hasan Ahmad's other findings, in his own words, are that "till 1934, his (Iqbal's) own proposal of a Muslim province envisaged that it should form part of the Indian Federal State" (p. 12), that "during the last two years of his life, Iqbal had come closer to the Muslim League movement in the Punjab" but this "is not the same thing as being a protagonist of Pakistan in those years" (p. 13), and, finally, that Iqbal is a Muslim and an Indian at the same time, a good Muslim and a good Indian" and the "question of which comes first and which [comes] second is a wrong question" (p. 35).

Let us relate these findings to what Iqbal has himself stated and take Hasan Ahmad's last finding first because this point is basic to understanding Iqbal. In his presidential address at the All India Muslim Conference in March 1932 Iqbal unambiguously stated : "Patriotism is a perfectly natural virtue and has a place in the moral life of man. Yet that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for, and not the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated."

On this issue Iqbal's thinking never underwent any kind of

change. For shortly before his death, in a rejoinder to Maulana Husain Ahmad Madni, Iqbal said in a statement (from which Hasan Ahmad has also quoted in his booklet): "Love of one's native land is a natural instinct and requires no impressions to nourish it. In the present day political literature, however, the idea of nation is not merely geographical; it is rather a principle of human society and as such it is a political concept. Since Islam also is a law of human society, the word 'country', when used as a political concept, comes into conflict with Islam."

To disprove Hasan Ahmad's contention that in the case of Iqbal the question of precedence of country over religion and vice versa is a wrong question, it is unnecessary to advance any further explanation except to point out what should be known to every intelligent student of Iqbal that because in India loyalty of a Muslim to his country (in the political sense) came into conflict with his loyalty to Islam, Iqbal unhesitatingly gave precedence to Islam over nationalism even though he never denied that he was an Indian as well as a Muslim.

So far as Iqbal's attitude to the Pakistan concept is concerned, Iqbal's letters to Professor Thompson reproduced by Hasan Ahmad do not throw any new light. The well-established facts are:

(i) Since Iqbal died in 1938 and the Muslim League's Lahore Resolution (the League did not call it Pakistan Resolution) was passed in 1940, Iqbal obviously could not be a protagonist of Pakistan during the two years before his death;

(ii) in 1933 it was Chaudhri Rahmat Ali (and not Iqbal) who had started a campaign in favour of his 'Pakistan Scheme.'; and

(iii) at the Allahabad session of the Muslim League in 1930 Iqbal had put forward two alternative proposals, one based upon safeguards for Muslims in the constitutions of the existing provinces and the proposed federation of India as demanded by the Muslim League and the Muslim Conference, and the other his own, which envisaged the creation of a large Muslim state in the north-west of India, in which the Muslims would have substantial majority. In such a state, it needs hardly be added, Muslims would be in a position to order their individual and collective lives according to the principles of Islam.

There can be no doubt that Iqbal had also envisaged that the state he was proposing could be independent. Indeed this is implied in his saying that the proposed state might be within or without the British Empire and in his reference to the *final* destiny of the Muslims of North-west India. This implication of his proposal was understood by thoughtful persons and Professor Thompson objected to the proposal on the ground that, if implemented, the defence of residuary India would become very difficult.

Anticipating opposition to his proposal from Hindu and British leaders and intellectual, Iqbal had stated in the address itself that the proposed state would not sever its links completely with the rest of India but remain associated with it in common defence arrangements and, as a consequence, "the North-west Indian Muslims will prove the best defenders of India against a foreign invasion, be that invasion the one of ideas or of bayonets." Nevertheless, the vision that the projected state might, *at some future date,* become completely independent had remained in Iqbal's mind. This is confirmed in his letter to the *London Times* in October 1931, in which he stated that the independent status was "a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian subcontinent." Iqbal must have been disappointed that his proposal could not get the support of even the Muslim leaders at that time, but he never changed his own mind.

However, it soon became apparent to the Muslim leaders that the Hindus were opposed to the Muslim demand that they should be allowed to retain their separate indentity. Not only did the Hindu leaders consistently deny the Muslims their rightful representation on the basis of population in the legislative assemblies of the two large Muslim majority provinces of the Punjab and Bengal, at the second session of the Round Table Conference, the most outstanding Hindu leader M.K. Gandhi took the incredible stand that the overwhelmingly Hindu Congress was the sole representative of all the peoples of India.

The issue was finally clinched by Jawaharlal Nehru's election to the Presidency of the Congress during the crucial years 1936-37, when arrangements were being to introduce autonomy in the provinces as provided in the Government of India Act of 1935,

Nehru then made it plain that henceforth Congress was going to follow socialist policies. Muslim leaders in general and Iqbal in particular were opposed to such policies being foised upon Muslims because they believed that Islam provided a much better system for removing poverty amongst the people. The Congress President also said that there was no communal problem in India and organised a campaign to bring Muslims under the banner of the Congress. If successful, these moves would have *inter alia*, resulted in ending the separate identity of the Muslims and their merger in one Indian nation which would be dominated by Hindu values. Devoted so greatly Iqbal was to Islamic values, he could not obviously reconcile to this possible development. Indeed Iqbal thought that the separate indentity of the Muslims was absolutely necessary because *as Muslims* they could make their distinct contribution to the well-being of humanity. In this context it should be noted that he had earlier asked the Muslim community :

جلوہ در تاریکیِ ایام کن   آنچہ بر تو کامل آمد عام کن

In view of the developments noted above, it is quite logical that Iqbal's views about the link of his proposed Muslim state with residuary India should change and, in 1937 he decided in favour of complete independence for areas where the Muslims formed the majority in the population—the same kind of state of which he had a vision in 1930, with the difference that Muslim Bengal was also now to be included in it. However, the Aligarh scholar considers Iqbal's 1937 decision as a shift in his earlier position.

The most important questions which arise in the mind of the reader of Hasan Ahmad's small book is : What would have been the possible attitudes of Iqbal to the Pakistan Movement as it was launched in the wake of the Lahore Resolution and to Pakistan that in fact emerged in 1947 ? These questions have been posed by the learned author himself at one place in his commentary, but he has avoided answering them by saying that these are not within the scope of his present work. The reader can however, easily make a safe guess about the author's thinking on these questions.

Latif Ahmed Sherwani

مشتمل ہیں ، جو ادارے کے زیر اہتمام منعقدہ سیمیناروں میں پیش کیے گئے - پہلے شمارے کے تمام تر مقالات ، براہِ راست علامہ کی شاعری اور فن سے متعلق ہیں ، جب کہ دوسرے شمارے کا تقریباً نصف حصہ اقبال کے دو نامور معاصر شاعروں حسرت موہانی اور فانی بدایونی کے مطالعے کے لیے وقف کیا گیا ہے ـــــ دونوں شماروں میں ہندوستان کے نامور نقادان ادب اور اقبال شناسوں کے مقالات موجود ہیں - مقالات پر ایک نظر ڈالنے سے دو تین باتوں کا احساس ہوتا ہے - اول یہ کہ ان مقالات کا مزاج تحقیقی سے زیادہ تنقیدی اور تجزیاتی ہے ـــــ دوم یہ کہ ان میں علامہ کے افکار سے زیادہ ان کے فن پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے ، جیسے : ''اقبال کا اسلوبِ بیان'' ، ضرب کلیم کا اسلوب'' ، ''اقبال کا نظریہ٘ زبان'' ، ''اسلوبیاتِ اقبال'' ، ''اقبال کی شاعری اور پیکر تراشی'' ، وغیرہ ـــــ سوم یہ کہ منظومات کے تجزیاتی اور فنی مطالعے کا رحجان نمایاں ہے - گویا ہندوستان کے ناقدینِ اقبال کا زاویہ٘ نقد و نظر پاکستان کی اقبالی تنقید سے قدرے مختلف ہے - یہ امر اس لیے کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں رہتا کہ ہندوستان میں علامہ اقبال کی طرف ، مطالعہ٘ اقبال سے خاصے عرصے تک اغماض برتنے کے بعد ، توجہ منعطف ہوئی ہے -

اقبال انسٹی ٹیوٹ اور اس کا زیر نظر مجلہ ''اقبالیات'' ہندوستان میں مطالعہ٘ اقبال کی پیش رفت میں نمایاں کردار ادا کر رہے ہیں - سرکاری سرپرستی میں یہ سب کچھ انجام پانا ، ہندوستان میں فروغِ اقبالیات کے لیے ایک خوش آیند علامت ہے ، اور اس ضمن میں پروفیسر آل احمد سرور اپنی پُر جوش اور بھرپور مساعی کے لیے مبارک باد کے مستحق ہیں -

(رفیع الدین ہاشمی)

کے عقیدت مند سید عبدالقیوم فانی کی تحریریں یک جا کی گئی ہیں ، مجموعی طور پر اس مجلے کی تحریروں میں تفہیمِ اقبال کا ایک مثبت رویہ کار فرما نظر آتا ہے ، جسے ہندوستان میں مطالعہٗ اقبال کے عمومی مزاج میں ایک نیک فال کہا جا سکتا ہے ۔

(رفیع الدین ہاشمی)

• • •

مجلہ "اقبالیات"

مدیر : پروفیسر آل احمد سرور
ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر
شمارہ ۱ : ضخامت ۲۳۷ صفحات ۔ قیمت -/۱۲ روپے
شمارہ ۲ : ضخامت ۲۷۳ صفحات ۔ قیمت -/۱۲ روپے

"اقبالیات" اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا سالانہ مجلہ ہے ۔ یہ ادارہ مارچ ۱۹۷۹ء میں سرکاری تائید و سرپرستی سے وجود میں آیا تھا ، اس کا بنیادی کام علامہ اقبال کی زندگی اور ان کے فکر و فن کا مطالعہ ہے ، اس وقت تک ادارے کے زیر اہتمام ایم ۔فل کی ڈگری کے لیے متعدد اسکالروں نے "اقبال کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ" ، "حالی ، اکبر اور اقبال کی پیامی شاعری —— ایک تقابلی مطالعہ" ، "اقبال اور ہیومینزم" ، "اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ" ، "اقبال پر غالب کے فکرو فن کا اثر" ، "اقبال اور کشمیر" اور اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ" جیسے موضوعات پر مقالات تیار کیے ہیں ۔ بعض دوسرے موضوعات پر بھی کام ہو رہا ہے ۔ چار اسکالر پی ایچ ۔ ڈی کے لیے تحقیق میں مصروف ہیں ۔ اس ادارے کے تحت متعدد سیمینار بھی منعقد ہوئے اور متعدد نامور علما نے توسیعی لیکچر دیے ، جنھیں کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے ۔ حیدرآباد دکن کے نامور عالم اور اقبال شناس ڈاکٹر عالم خوند میری وزٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں مقیم رہے ، ان دنوں ڈاکٹر مسعود حسین خاں اسی حیثیت میں ادارے میں کام کر رہے ہیں ۔

زیرِ نظر مجلہ "اقبالیات" کے دونوں شمارے ، زیادہ الھی مقالات پر

کا سفر جاری رہا ۔ مجلسِ تعمیرِ ملت کے صدر خلیل اللہ حسینی کی مساعی سے اقبال کے فکرو فن سے عام دلچسپی بڑھتی گئی ۔ حتیٰ کہ ۱۹۵۹ء میں اقبال اکیڈیمی کا قیام عمل میں آیا ، جو فروغِ اقبالیات کے ضمن میں ایک اہم واقعہ تھا ۔ اکیڈیمی نے اکتوبر ۱۹۷۷ء سے ''اقبال ریویو'' کے نام سے اپنا سہ ماہی مجلہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا ۔

اس وقت تک ''اقبال ریویو'' کے نو شمارے شائع ہو چکے ہیں ۔ گو کہ آخری چند شماروں کا طباعتی معیار ، ابتدائی پرچوں سے قدرے فروتر ہے اور اشاعت میں باقاعدگی بھی نہیں رہی ، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مجلے کی اشاعت کسی سرکاری امداد کے بغیر ، چند اقبال دوستوں کے ذاتی وسائل اور علامہ اقبال سے عقیدت و محبت کے بل بوتے پر ہو رہی ہے ۔ اجرائے مجلہ کے علاوہ اکیڈیمی کے کتب خانے میں اقبالیات سے متعلقہ کتابوں کا بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے ۔ اکیڈیمی ، اقبالیات پر متعدد کتابیں بھی شائع کر چکی ہے ۔ اسے فکرِ اقبال کا فیضان ہی کہنا چاہیے ۔ بہر صورت اقبال اکیڈیمی حیدرآباد دکن کی ان کاوشوں میں شریک تمام اقبال دوست ہدیۂ تبرک کے مستحق ہیں ۔

بنیادی طور پر یہ مجلہ اردو میں شائع ہوتا ہے ، تاہم جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۸ء کے شمارہ (ج ۱ ، ش ۴) میں ۳۶ صفحات کا انگریزی حصہ بھی شامل ہے ۔ ''اقبال ریویو'' میں اب تک ایک آدھ تحقیقی مضمون بھی شائع ہوا ہے (''اقبال کی بیاض سے کچھ نیا کلام'' از ڈاکٹر گیان چند ، جنوری ۱۹۸۲ء) مگر بحیثیتِ مجموعی ، مجلے کا مزاج تنقیدی ہے ، اور کچھ شبہ نہیں کہ زیر نظر نو شماروں میں ہندوستان کے معروف اقبال شناس علما مثلاً ڈاکٹر عالم خوندمیری ، پروفیسر سید سراج الدین ، جگن ناتھ آزاد ، اسلوب احمد انصاری ، ڈاکٹر عبدالحق وغیرہ کے بلند پایہ مقالات شائع ہو چکے ہیں ۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ''اقبال ریویو'' میں شائع ہونے والے تمام مقالات براہِ راست تنقیدِ اقبال کے فکری و فنی موضوعات سے متعلق ہیں ـــــ ''اقبال ریویو'' نے اب تک دو خاص اشاعتیں بھی پیش کی ہیں ۔ جنوری ۱۹۷۹ء کا شمارہ بہ عنوان : ''خصوصی اشاعت ، اقبالیاتِ ماجد'' علامہ اقبال کے بارے میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تحریروں پر مشتمل تھا ۔ جنوری ۱۹۸۰ء کے شمارے بہ عنوان : ''خصوصی اشاعت ، اقبالیاتِ باقی'' میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے ایک نامور فرزند اور اقبال

مجلہ "اقبال ریویو"

مدیر : محمد منظور احمد
ناشر : اقبال اکیڈیمی ، مدینہ مینشن ، نارائن گوڑہ ، حیدر آباد دکن ، آندھرا پردیش (بھارت)
قیمت : فی شمارہ ۵ روپے - زرِ سالانہ ۱۶ روپے

اقبال اکیڈیمی حیدر آباد دکن کا زیر نظر سہ ماہی تنقیدی مجلہ ، ہندوستان میں اقبال شناسی ، اور حضرتِ علامہ کے فکر و فن سے اہلِ حیدر آباد کی دلچسپی و دل بستگی کے ضمن میں خاص اہمیت رکھتا ہے ۔

علامہ اقبال کو حیدر آباد دکن سے خصوصی تعلقِ خاطر تھا ۔۱ حیدرآباد دکن میں نواب بہادر یار جنگ ، غلام دستگیر رشید ، مولوی عبدالرزاق راشد اور تصدق حسن تاج نے مطالعۂ اقبال کی جو شمع روشن کی تھی ، وہ دکن کے متعدد نامور وابستگانِ علم و ادب (مثلاً ڈاکٹر یوسف حسین خاں ، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، ڈاکٹر میر ولی الدین ، اشفاق حسین ، ابو ظفر عبدالواحد ، پروفیسر عزیز احمد ، سید عبدالواحد معینی ، ڈاکٹر غلام عمر خاں اور ڈاکٹر عالم خوندمیری کی علمی کاوشوں کے نتیجے میں روشن سے روشن تر ہوتی گئی ، لیکن مدیر "اقبال ریویو" کے بقول : "اقبال کے مسلسل مطالعہ کے ضروری کام میں پچھلے پچیس برسوں میں کچھ وقفہ سا آ گیا ۔ اقبال فہمی کی راہ میں کچھ مصلحتیں اور مروت آڑے آ گئی ، اور خواہ مخواہ ہی سہی ، لیکن ماحول کچھ ایسا بن گیا کہ اقبال سے وابستگی کو رجعت پسندی اور فرقہ پرستی قرار دے دیا گیا ۔" —— ان ناسازگار حالات کے باوجود اقبال فہمی کی سمت میں اہلِ حیدرآباد

۱- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے :
(الف) "اقبال اور حیدر آباد" از نظر حیدر آبادی ، کراچی ۱۹۶۱ -
(ب) "اقبال اور بزمِ اقبال" از عبدالرؤف عروج -
(ج) "مفکر پاکستان اور حیدرآباد دکن" از حسام الدین غوری ، کراچی ۱۹۸۱ء -

ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کو براہِ راست پڑھنا چاہیے تھا اور انھیں کے حوالے سے اس بحث کو آگے بڑھانا چاہیے تھا۔ وہ خود وحدت الوجود کے فلسفیانہ حقایق سے بے خبر ہیں۔

انھوں نے تعارف میں اپنی بحث کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ کا تصور خدا محدود ہے یعنی وہ خدا کو غیر محدود کی بجائے محدود سمجھتے ہیں۔ علامہ اقبال نے خطبات میں انسان کو محدود finite اور خدا کو غیر محدود یا infinite قرار دیا ہے۔ جب وہ خدا کو بار بار غیر محدود کہتے ہیں تو پھر خدا ان کی نظر میں محدود کیوں کر ہوا۔ انھوں نے اپنی شاعری میں بھی جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کو تشبیہات سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے وہاں بھی خدا کی لامکانی اور بے کرانی کا ہی ذکر کیا ہے۔ بال جبریل کا ایک شعر اس وقت یاد آ رہا ہے وہ یہاں درج کرتا ہوں:

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

علامہ تو انسانی خودی کو بلند کرکے اس میں بھی بے کرانی کی صفات پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ بھلا وہ خدا کو محدود کس طرح مان سکتے ہیں، لہذا ان کا یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ علامہ اقبال نے محدود خدا کا تصور پیش کیا ہے جو قرآن مجید کے خدا سے مطابقت نہیں رکھتا۔ دراصل سلطان رشید نے نہ تو قرآن مجید کا غائر مطالعہ کیا ہے اور نہ علامہ اقبال کو غور سے پڑھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں اگر وہ مغرب کے سحر سے آزاد ہوں تو شاید مشرق کی باتیں ان کی سمجھ میں آ سکیں:

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

• • •

مدافعانہ تشریحات کی روشنی میں کیا گیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ یہ مسلمہ قرآنی عقیدہ کے خلاف ہے۔ وحدت الوجود کی صوفیانہ تعلیمات کے مطالعہ سے صوفیانہ تجربات اور ان کی بطور نظریہ تشریح کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک معاصر مصنف ڈبلیو ٹی سٹیٹس نے اس مشکل سوال کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ صوفیا روحانی تجربے اور اس کی تشریح میں امتیاز قائم رکھنے میں ناکام رہے لہٰذا انھوں نے غلط نظریات وضع کر لیے۔"

اس اقتباس میں انھوں نے علامہ اقبال پر ایک اعتراض تو وہی کیا ہے جس کا ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ انھوں نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر رکھی ہے، حالاں کہ علامہ اقبال خود بہت اچھی عربی جانتے تھے اور انھوں نے بی۔ اے میں عربی میں امتیازی پوزیشن حاصل کی تھی چنانچہ اسی بنیاد پر انھیں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر منتخب کیا گیا تھا۔ علامہ اقبال کا قرآن مجید کا مطالعہ براہِ راست تھا اور اسی لیے انھوں نے قرآن مجید کا مطلب بیان کرتے ہوئے عربی زبان پر انحصار کیا ہے اور مفسرین سے بعض مقامات پر اختلاف کیا ہے۔ یہ بات سلطان رشید کو پسند نہیں آئی۔ علامہ اقبال نے تو حسین بن منصور حلاج کے انا الحق کا مطلب بھی صوفیا کے بیان کردہ مطلب سے الگ بیان کیا ہے۔ وہ اسے اثباتِ خودی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اور جب ہم کتاب الطواسین کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں علامہ سے اتفاق کرنا پڑتا ہے۔ سلطان رشید کی سوچ محدود اور علم مستعار ہے۔ اس لیے وہ محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بیان کردہ مطالب سے باہر نہیں جاتے۔ وہ تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بھی شوآن اور مارٹن لنگز کی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور صوفیا کے روحانی تجربات کو ڈبلیو ٹی سٹیٹس کو پڑھ کر رد کر دیتے ہیں کیونکہ اس نے ان کو نکتہ چینی کا ہدف بنایا ہے۔ جو شخص بات بات پر مغربی مفکرین کی رائے کو بیان کرتا اور ان کی حق پرستی کا قائل ہو اسے علامہ پر یہ اعتراض کس طرح زیب دیتا ہے کہ وہ مغربی مفکرین سے استفادہ کیوں کرتے ہیں سلطان رشید نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث کرتے ہوئے شوآن اور مارٹن لنگز کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا ہے، حالاں کہ انھیں

کے دل میں بھی یہ بات کھٹکتی تھی ، لہٰذا انھوں نے علامہ اقبال کے قرآنی مطالب کو ماننے سے انکار کر دیا ۔ ہم آپ سب اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ قرآن مجید کی بے شمار تفاسیر لکھی گئی ہیں اور مفسرین نے بعض آیات کے مطالب بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے ۔ سلطان رشید نے خود قرآن مجید کے مطالب کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ دوسروں کی آرا پر انحصار کیا ہے ۔ اس سلسلے میں وہ خود مولانا ابوالکلام آزاد ، محمد علی اور فضل الرحمان سے متاثر ہیں اور انھیں کی آرا کو سند مانتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات علامہ اقبال سے مختلف نظریات رکھتے تھے اور مسلمانوں کی اکثریت ان کے بعض سیاسی اور مذہبی افکار سے متفق نہیں ہے ۔ ان اصحاب کی آرا پر انحصار کرنے کی وجہ سے سلطان رشید کی اقبال سے مخالفت سمجھ میں آ جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سلطان رشید خود کس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ سلطان رشید ایڈنبرگ یونیورسٹی کے عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں ایک محقق کی حیثیت سے ملازم ہیں مگر وہ قرآن اور اسلام کے مباحث بیان کرتے ہوئے کسی عربی کتاب کا حوالہ نہیں دیتے ۔ احادیث اور قرآن مجید کے عربی متن ان کے زیر نظر نہیں رہے ہیں ۔ معلوم نہیں وہ عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں کیا تحقیق کر رہے ہیں ! جب کہ وہ اسلام کے بارے میں انگریزی زبان کے ذریعہ واقفیت حاصل کرتے ہیں ، مگر علامہ اقبال پر اعتراض کرتے ہیں کہ انھوں نے اپنے تصور خدا کو مغربی ذرائع سے حاصل کیا ہے وہ اپنی کتاب کے تعارف میں رقم طراز ہیں :

''اقبال اپنے مغربی ذرائع سے حاصل کردہ ما بعد الطبیعاتی نتائج خصوصاً اپنے محدود تصور خدا کو قرآن اور اسلامی فکر کی روایت سے منسوب کرتے ہیں ، مگر ان کی یہ کوشش بھی ناکام ثابت ہوتی ہے ۔ قرآن مجید کے بارے میں ان کا رویہ خاص طور پر بے حد غیر ذمہ دارانہ ہے اور وہ علم الکلام اور تفسیر کی روایت کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیتے ہیں ۔ اقبال کا محدود خدا قرآن کے مکمل لا محدود اور محیط کل خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا ۔ اقبال کا خدا کا شہودی تصور صوفیا کے وجودی تصور کے بہت قریب ہے ۔ یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی افکار مختلف ہیں ۔ خدا کے صوفیانہ تصور کا مطالعہ عیسیٰ نور الدین (شوآن) اور ابوبکر سراج الدین (مارٹن لنگز) کی

اسی طرح وہ برگساں کے تصورات کو آٹھ صفحات میں بیان کرتے ہیں ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقبال کی بجائے ہیگل اور برگساں کے بارے میں لکھ رہے ہیں ۔ پھر ان کا انداز بیان بھی الجھا ہوا ہے ۔ وہ اقبال ، ہیگل اور برگساں کے نظریات کو الگ الگ بیان کرتے ہیں اور ان میں تطابق پیدا کرنے کی بہت کم کوشش کرتے ہیں البتہ فیصلے صادر کرنے میں خاصے فراخ دل ہیں ۔ وہ علامہ اقبال پر ہیگل کا اثر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''اقبال ہیگل کی منزل پر پہنچنے کے لیے ہیگل سے الگ راستہ اختیار کرتے ہیں ۔''

اس سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس بات کو ناپسند کرتے ہیں کہ اقبال نے Un-Hegelian rout کیوں اختیار کیا مگر جب وہ اقبال کا برگساں سے موازنہ کرتے ہیں تو لکھ دیتے ہیں کہ :

''جب ہم اقبال کے تصور خدا و فطرت پر غور کریں گے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان پر برگساں کا اثر فیصلہ کن تھا ۔'' (ص ۳۳)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال ان کے خیال میں برگساں کی منزل پانے کی کوشش کر رہے تھے یا ہیگل کی ۔ دراصل علامہ نہ تو برگساں اور نہ ہیگل کی منزل کی تلاش میں تھے ۔ منزل کا پتہ تو انھیں قرآن مجید سے ملا تھا اور وہ بھی رومی کی رہنمائی میں ، جس کا سلمان رشید نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ۔ اگر سلمان رشید مسلمان مفکرین خصوصاً رومی کا مطالعہ کرتے تو انھیں علامہ کی فکر پر ان کے گہرے اثرات ملتے بلکہ ہیگل اور برگساں پر بھی ان سے پہلے کے مسلمان مفکرین کے اثرات ، افکار کی مماثلت کی بنا پر ، دریافت کیے جا سکتے ہیں مگر سلمان رشید تو مغرب کے سحر میں گرفتار ہیں جسے اقبال توڑنا چاہتے تھے ۔

ہم نے ابھی ذکر کیا ہے کہ علامہ اقبال قرآن حکیم سے سب سے زیادہ متاثر تھے ۔ انھوں نے اپنے خطبات میں قرآن کو مسلمانوں کا آئین قرار دیا ہے اور اسی کی روشنی میں مسلم معاشرے کی تشکیل جدید پر زور دیا ہے ۔ وہ ہیگل اور برگساں کو نہیں بلکہ قرآن مجید کو اپنے افکار کی بنیاد بتاتے ہیں اور اس کے لیے ان کے خطبات اور شاعری میں کئی حوالے موجود ہیں ، جن سے اقبالیات کا ایک عام طالب علم بھی واقف ہے ۔ سلمان رشید

علامہ اقبال کے افکار سے اختلاف کا حق ہر شخص کو حاصل ہے ، مگر اختلاف علمی ہونا چاہیے ۔ علامہ اقبال پر قلم اٹھانے والے کو ان کی تمام تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ یہ بات اس شخص کے لیے اور بھی ضروری ہو جاتی ہے جو ان کے تصورِ خدا پر قلم اٹھا رہا ہو ۔ ان کے تصورِ خدا کو ان کے تصور خودی کی روشنی میں دیکھنا چاہیے ان کے یہ تصورات ان کے خطبات کے علاوہ ان کی دوسری اردو اور فارسی شعری تصنیفات میں بھی جا بجا ملتے ہیں مگر سلطان رشید نے علامہ کے صرف خطبات کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے افکار کے بارے میں انگریزی زبان میں لکھی گئی صرف چھ کتابوں کا مطالعہ کیا ہے ۔ کتاب کے آخر میں دی گئی کتابیات کے مطالعہ سے بعض دلچسپ حقائق سامنے آتے ہیں ۔ انھوں نے یہ کتاب علامہ اقبال کے تصور خدا کے بارے میں تحریر کی ہے لٰہذا ہم توقع کرتے تھے کہ انھوں نے اقبال کی تصانیف اور ان کے بارے میں لکھی گئی کتب سے دوسرے مصنفین کی نسبت زیادہ استفادہ کیا ہوگا مگر حقیقت اس کے برعکس ہے ۔ انھوں نے علامہ اقبال کی صرف ایک کتاب پڑھی جبکہ برگساں کی چھ اور ہیگل کی تین کتابیں ان کے زیر مطالعہ رہیں ۔ اسی طرح انھوں نے اقبال کے بارے میں صرف چھ کتابیں پڑھیں مگر برگساں کے متعلق بلوہ کتابوں کو بطور حوالہ استعمال کیا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ انھوں نے لکھا تو اقبال کے بارے میں مگر برگساں اور ہیگل کو زیادہ پڑھا اور اسی لیے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علامہ اقبال کے افکار ہیگل اور برگساں سے مستعار ہیں ۔

علامہ اقبال نے ہیگل اور برگساں سے استفادہ ضرور کیا ہے لٰہذا ان کے افکار کہیں کہیں برگساں اور ہیگل سے مماثل نظر آتے ہیں ، مگر بنیادی فلسفہ ان کا اپنا ہے اور اگر اس کے ماخذ کو تلاش کرنا مقصود ہو تو وہ قرآن ، حدیث اور مسلم مفکرین کے ہاں نظر آئیں گے ۔ مصنف کے ادھورے مطالعہ کی یہی بنیادی خرابی ہے کہ وہ فوراً نتائج اخذ کر لیتا ہے اور پھر ان کو منوانے پر اصرار کرتا ہے ۔ سلطان رشید کا مطالعہ ناقص ہے اور وہ مغربی فلاسفہ سے بے حد متاثر نظر آتے ہیں ۔ چنانچہ اُن ہی کو سند مانتے ہیں ۔ وہ پہلے باب میں اقبال کے تصور خدا کو بیان کرنے کے لیے چار صفحات سے بھی کم مختص کرتے ہیں ، جب کہ ہیگل کے تصورات دوسرے باب میں بیان کرنے کے لیے سولہ سے زیادہ صفحات استعمال کرتے ہیں ۔

تبصرۂ کتب

اقبال کا تصور خدا

(Iqbal's Concept of God)

مبصر : حسن اختر

گزشتہ چند ماہ سے ایم - ایس رشید کی انگریزی کتاب کا اقبالی حلقوں میں خاصا چرچا رہا ہے - اس کتاب کی آمد سے مخالفین اقبال کی خاصی حوصلہ افزائی ہوئی - خصوصاً وہ طبقہ جو بظاہر اقبال شناس مگر بہ باطن مخالفانہ جذبات رکھتا ہے ، اسے دیکھ کر بغلیں بجانے لگا چنانچہ نجی محفلوں میں اس کا تذکرہ عام ہوا اور ایک صاحب نے تو کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے نہ صرف کتاب کے مندرجات سے اتفاق کیا بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال کے بیان کردہ مطالب قرآنی کو گمراہ کن قرار دے دیا - اس کتاب کے آغاز ہی میں مصنف نے علامہ اقبال کو مذہبی مفکر ماننے سے انکار کیا ہے - بعض احباب نے معذرت خواہانہ رویہ اختیار کیا اور کہا کہ علامہ اقبال نے کب مذہبی مفکر ہونے کا دعویٰ کیا ہے - دوسرے الفاظ میں انھوں نے سلمان رشید کے دعوے کو بغیر غور و فکر کے قبول کر لیا اور یہ بھول گئے کہ اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل ایک مذہبی مفکر ہی کر سکتا ہے ، اس کے علاوہ علامہ اقبال کی دوسری تحریریں بھی ان کے ایک مذہبی مفکر ہونے پر دال ہیں - محبانِ اقبال نے اسے ایک احمقانہ کتاب کہا جسے مخالفین نے ایک جذباتی ردِ عمل قرار دیا - یوں ہمیں اس کتاب کے دیکھنے کی شدید خواہش پیدا ہوئی - ۱۲۴ صفحات پر مشتمل اس کتاب کی قیمت ۱۰.۵۰ ڈالر ہے - لہٰذا اسے خریدنا ہماری استطاعت سے باہر تھا چنانچہ کتاب کو لائبریری سے حاصل کر کے پڑھا اور حیران ہوا کہ اس قدر سطحی کتاب پر اتنا شور کیوں برپا ہے ؟

ی

یزدانی ، خواجہ عبدالحمید

- ناصر خسرو ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۸۱ - ۹۶
- مثنوی رومی میں ''طفل و کودک'' کی تمثیلات ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۶۷ - ۸۲
- مثنوی رومی میں ذکر خیر الانام ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱ - ۴۳

یمین ، آغا

- مزدور ، اقبال ، لینن ، کارل مارکس اور سعدی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۶۵ - ۱۷۲
- اسلامی بلاک ــــ اقبال کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۵۵ - ۶۵

یوسفی ، غلام حسین

- شاعر زندگی ، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۳۵ - ۱۵۰

مرتبہ : افضل حق قرشی

● اقبال کا فلسفہ دید و نظر ، ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ، ۶۶ - ۸۰

نذیر احمد

● اقبال اور جذبۂ آزادی ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۸۷ - ۹۸

● مجلس اقبال ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۳۰ - ۴۳

نذیر قیصر

● اقبال کے مذہبی افکار اور مولانا روم ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۲۹ - ۳۰

نصر اللّٰہی

● خطاب ، یوم اقبال منعقدہ زاہدان ، ایران ، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۶۱ - ۱۶۴

نصیری ، علی رضا قوام

● خطاب ، یوم اقبال منعقدہ مشہد ، ایران ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۳۴

نظامانی ، کریم بخش

● ملی یک جہتی اور اقبال ، ۲۰ : ۴ (جنوری ۱۹۸۰ء) ، ۴۳ - ۵۵

نعیم احمد

● معاہدۂ عمرانی اور اسلام کا تصور اقتدار اعلیٰ ، ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۱ - ۳۲

نقوی ، سبط حسن

● معراج مصطفوی ، جدید اکتشافات سائنس کی روشنی میں ، ۱۳ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳) ، ۴۴ - ۷۰

نور الدین ، ابو سعید

● وحدت الوجود اور فلسفۂ خودی ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۹۸ - ۱۲۵

ن

مسلم ضیائی

- غالب کی داستانِ محبت ، ۹ : ۴ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۱ - ۳۴

مشفق خواجہ

- اقبال اور مولوی احمد دین ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۲۳ - ۷۰

مظفر حسین

- فکرِ اقبال کا ایک اہم پہلو ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۸۱ - ۱۸۸

مظہری ، علی اصغر

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ زاہدان ، ایران ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۵۲ - ۱۵۷

معز الدین ، محمد

- اقبال اور اتحاد ملت ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۳۰ - ۳۵
- ممتاز حسن کی یاد میں ، ۱۵ : ۴ (جنوری ۱۹۷۵ء) ، ۱ - ۷
- علامہ اقبال اور عظمتِ انسانی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۳۵ - ۲۴۶
- مولانا محمد علی جوہر اور علامہ اقبال ، ۱۹ : ۴ (جنوری ۱۹۷۹ء) ، ۱ - ۱۰

معینی ، سید عبدالواحد

- اقبال کے خطوط ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۱ - ۸
- اقبال اور بعض دوسرے شعرا ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۲۶ - ۵۵
- اسرار خودی کا انتساب ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۱۳ - ۲۱
- بالِ جبریل ، پروفیسر ابنی میری شمل کی کتاب ، اقبال کے دینی تصورات پر ایک تنقیدی محاکمہ ، مترجمہ سید یوسف بخاری ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۸۴ - ۱۱۲
- اقبال کی تاریخ پیدائش ، ۱۲ : ۴ (جنوری ۱۹۷۲ء) ، ۷۷ - ۸۶

- کلامِ اقبال میں تکریم انسانی کا عنصر ، ۱۴ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء) ، ۴۵ - ۵۹
- اقبال اور معاشرے کی تعمیرِ نو ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۶۴ - ۷۱
- چوہدری محمد حسین مرحوم ، اقبال دوست اور اقبال شناس ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۲۵ - ۳۷
- تقدیر امم اور علامہ اقبال ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱ - ۳۵
- تبصرہ ، اقبال اور سوشلزم مصنفہ ایس - اے رحمان ، ۲۰ : ۲ جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱۰۲ - ۱۰۳
- تازہ بتازہ نوبنو تراکیبِ اقبال ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۶۱ - ۷۴
- اقبال اور وحدت ملی ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۸۱ - ۹۰ -

محمد شعیب

- اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ ، ۵ : ۴ (جنوری ۱۹۶۵ء) ، ۷۹ - ۸۷

محمد شفیع

- اقبال کی بعض یادیں ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ، ۹۲ - ۹۸

محمد عثمان

- اقبال کی علم‌الاقتصاد ، ۴ : ۴ (جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۹۲ - ۱۰۸
- خلیفہ عبدالحکیم : ایک مفکرِ اسلام ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۳۰ - ۴۹

محمد علی خان

- اقبال ، ایک پیامی شاعر ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۱ - ۶

محمد فاضل

- چند تاثرات ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ، ۵۰ - ۵۵

محمد مسعود احمد دیکھیے مسعود احمد ، محمد

محمد معزالدین دیکھیے معزالدین ، محمد

ل

م

گ

ک

ق

ف

فاروقی ، برہان احمد

- اقبال کا تصور زمان و مکان ، ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۶۱ - ۷۰

فاروقی ، حافظ عباد اللہ

- جاوید نامہ ، ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۶۸ - ۸۷
- علامہ اقبال اور وحدت الوجود ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ، ۳۷ - ۵۹

فاروقی ، محمد حمزہ

- اقبال اور مسئلہ فلسطین ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹) ، ۳۶ - ۵۶
- علم الاقتصاد ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۶۸ - ۷۵

فروز الفر ، بدیع الزمان

- خطاب ، یوم اقبال منعقد ایران ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ، ۲۶ - ۲۹
- مثنوی شریف - فروز الفر کی شرح کے مقدمات سے اقتباسات ، ترجمہ محمد ریاض ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۷۳ - ۸۷

فروغ احمد

- اقبال کا تصور خودی اور عقیدۂ آخرت ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۱۷ - ۴۱
- اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصور آخرت ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۹ - ۴۴
- فکر اقبال میں بلندی کا تصور ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ۱۷ - ۲۹
- خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی — ایک تنقیدی جائزہ ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۱۷ - ۲۳۳
- پس چہ باید کرد ... ؟ اقبال کا عالمی منشور ، ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۵۷ - ۹۳

غ

ع

شرر ، عبدالحلیم

● الحکم الرفاعیہ ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹٦۷ء) ، ۱٦ - ۲۲

شعلان ، الشیخ الصاوی علی محمد

● لمحۃ علٰی ضریح اقبال ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹٦۹ء) ، ۳۹

شفیق عہدی پوری

● نیرنگِ خودی ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۲۰۹ - ۲۱٦

شہاب ، قدرت اللہ

● تعمیرِ ملت ، ۱٦ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ، ٦٦ - ٦۹

شہیر نیازی

● اقبال اور دیو تیما ، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ، ٦۱ - ٦۳

ص

صابر کلوروی :

● تبرکات اقبال ـــ ایک جائزہ ، ۲۱ : ۴ (جنوری ۱۹۸۱ء) ، ۳۵ - ۵۹

● مکاتیب اقبال کے ماخذ : ایک تحقیقی جائزہ ، ۲۳ : ۲ (جولائی ۱۹۸۲ء) ، ۳۷ - ۹۹

صالح الکبریٰ عرشی

● اقبال کی زندگی کا ایک گمشدہ ورق ، ۲ : ۴ (جنوری ۱۹٦۲ء) ، ٦۱ - ۷۴

صباح الدین عبدالرحمٰن ، سید

● تبصرہ ، زندہ رود مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال ، ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ، ۹۵ - ۱۱۱

● تبصرہ ، زندہ رود جلد دوم مصنفہ ڈاکٹر جاوید اقبال ۲۲ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۹۵ - ۱۳۳

صدیق جاوید

● علامہ اقبال اور حضرت بلالؓ ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳) ، ۱۸۹ - ۲۰۳

رمز ، محمد عثمان

- اقبال کا نظریہٗ ادب ـــ ایک تقابلی جائزہ ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۴۵ - ۶۱

روز بہان بقلی ، ابو محمد

- شطحیات حلاج ، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۸۱ - ۱۱۱
- شطحیاتِ حلاج ، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۶۳ - ۸۴

ریاض الحسن

- اقبال کی ایک نظم حقیقت حسن ، ۱۴ : ۴ (جنوری ۱۹۷۴ء) ، ۱ - ۵

ریاض حسین

- ۱۹۱۰ء میں دنیائے اسلام کی سیاسی حالت پر تبصرہ : علامہ اقبال کا خط بنام ایڈیٹر پیسہ اخبار ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ، ۸۵ - ۹۰

ز

زاہد حسین

- منہب کا پیرایہٗ بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۷۲ - ۹۰

زبیری ، یسین

- اقبال اور پاکستان ، ۱۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۰ء) ، ۶۹ - ۷۶

س

سخاوت مرزا

- خواجہ میر درد اور ان کے افکار ، ۱۰ : ۴ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۵۱ - ۶۶
- غالب اور اقبال میں مسائل امکان نظیر و امتناع نظیر کا علمی پس منظر ، ۱۲ : ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء) ، ۱ - ۳۵

خ

خان ، اکبر علی دیکھیے اکبر علی خان
خان ، غلام مصطفیٰ دیکھیے غلام مصطفیٰ خان
خان ، محمد احمد دیکھیے محمد احمد خان
خان ، محمد علی دیکھیے محمد علی خان

خورشید احمد :
- اقبال کا تصور شریعت ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ، ۵۹ - ۸۰
- اقبال کی ایک نادر تالیف ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء) ، ۸۹ - ۱۰۱

خورشید ، عبدالسلام
- مطالعۂ اقبال کے چند نئے زاویے ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۱۹ - ۲۲

خلیل ، محمد انور
- خلیفہ صاحب کا فلسفۂ مذہب ، ۶ : ۴ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۵۰ - ۷۱

د

دراتی ، کریم اللہ
- اقبال کا اسلامی ریاست کا تصور ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۷ - ۱۸

دسنوی ، عبدالقوی
- ہندوستان میں اقبالیات ، ۱۷ : ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء) ، ۲۳ - ۱۰۶

دہلوی ، شیخ عبدالحق محدث
- مکتوب شیخ عبدالحق بنام شیخ احمد سرہندی ، مترجمہ مظہر علی سید ۸ : ۴ (جنوری ۱۹۶۸ء) ، ۳۲ - ۴۲

ڈ

ڈار ، بشیر احمد
- اقبال اور سیکولرزم ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۲۴ - ۳۲

چ

ت

تاج بخش ، غلام رضا

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ کویت ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ، ۶۲ ، ۶۵

تبسم ، صوفی غلام مصطفٰی

- اقبال کے کلام میں موضوع اور ہیئت کی ہم آہنگی ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳) ، ۱۵ - ۲۳

ٹ

ٹونکی ، سید برکات احمد

- اتقان العرفان فی ماہیتہ الزمان ، مترجمہ حکیم محمود احمد برکاتی ، ۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸ء) ، ۱ - ۵۷

ث

ثروت صولت

- اقبال کے ترکی زبان میں ترجمے ، ۱۶ : ۴ (جنوری ۱۹۷۶ء) ، ۵۵ - ۶۷
- اقبال اور تاریخ اسلام ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۳ء) ، ۱۲۷ - ۱۷۹

ج

جعفری ، مرتضیٰ اختر

- اقبال اور اردو ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ، ۱ - ۱۰

جہانگیر عالم ، محمد

- اقبال کے خطوط جناح کے نام : اشاعت کی کہانی ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۵۷ - ۶۵

جیلانی کامران

- فکر اقبال کے تہذیبی رویے ، ۲۳ : ۴ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۶۱ - ۶۹

ب

پ

اعجاز احمد ، شیخ

- اقبال کی زندگی کا ایک ورق ، ۱ : ۴ (جنوری ۱۹۶۱ء) ، ۵۱ - ۵۷

اقبال ، سر شیخ محمد

- ترجمہ دیباچہ ہائے اقبال ؛ اسرار خودی ، رموز بیخودی و پیام مشرق ، مترجمہ محمد ریاض ۱۱ : ۴ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۱ - ۱۲
- فلک مشتری ؛ جاوید نامہ کے ایک جزو کا ترجمہ ، مترجمہ رفیق خاور ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء) ، ۵۵ - ۷۲
- گلشن راز جدید مشمولہ زبور عجم : ترجمہ منظوم ، مترجمہ کوکب شادانی ۱۳ : ۴ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۸۱ - ۸۵

اکبر علی خان :

- چند نوادر ـــ بسلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۷۹ - ۹۷
- چند نوادر ـــ بسلسلہ اقبالیات ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۵۱ - ۸۳

امین الاسلام ، محمد

- اقبال اور چند مغربی فلاسفہ ، ۳ : ۴ (جنوری ۱۹۶۳ء) ، ۸۴ - ۹۵

امین میر لگری ، ایس ـ اے ـ آر

- علامہ اقبال اور سائنس ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی ـ اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۹۹ - ۲۰۸

انیس احمد

- تبصرہ ، اقبال کا نظریہ' اخلاق مصنفہ سعید احمد رفیق ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ، ۸۹ - ۹۱
- تبصرہ ، حدیث اقبال مصنفہ طیب عثمانی ندوی ۴ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳) ، ۸۸ - ۸۹

مندرجہ ذیل تین افراد پر ترتیب دی گئی :

ہادی حسن
نذیر احمد
خواجہ آشکار حسین

اکتوبر ۱۹۷۳ء کی اشاعت سے اراکین کے نام حذف کر دیے گئے۔

جولائی ۱۹۷۶ء کی اشاعت سے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم (۱۸۹۹ء - ۱۹۷۸ء) صدر مجلس ادارت ہوئے۔ جنوری ۱۹۷۸ء کی اشاعت سے ڈاکٹر محمد باقر صدر مجلس ادارت ہوئے اور مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل مجلس ادارت ترتیب دی گئی :

پروفیسر محمد سعید شیخ
ڈاکٹر عبدالسلام خورشید
پروفیسر خواجہ غلام صادق

مدیر ڈاکٹر محمد معز الدین ہوئے۔ جولائی ۱۹۸۲ء کی اشاعت سے ڈاکٹر وحید قریشی مدیر ہوئے اور اپریل ۱۹۸۳ء کی اشاعت تک وہی مدیر رہے۔

زیر نظر اشاریہ میں اقبال ریویو کی جلد ۱ - ۲۳ کے شماروں کو انڈکس کیا گیا ہے۔ اس میں اقبال ریویو حصہ اردو میں چھپنے والی نثری اور منظوم تحریروں میں سے مندرجہ ذیل شامل نہیں کی گئیں :

اقبال کی تحریروں سے اقتباسات ، تبصرے ، جن کا بلا واسطہ اقبال سے کوئی تعلق نہیں۔ منظومات ، اقبال کی منظومات اور دیگر شعراء کی وہ منظومات جو بلا واسطہ اقبال سے متعلق نہیں۔

ہر اندراج میں بالترتیب مندرجہ ذیل معلومات مہیا کی گئی ہیں :

مصنف ، عنوان ، مترجم گر کوئی ہے ، جلد نمبر ، شمارہ نمبر ، تاریخ اشاعت اور صفحات۔

آ

آزاد ، جگن ناتھ

● اقبال مغربی خاور شناسوں کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۶۷ - ۸۴

اشاریہ اقبال ریویو — اردو

(جولائی ۱۹۶۰ء - جنوری ۱۹۸۳ء)

مرتبہ افضل حق قرشی

اقبال ریویو کا اجرا اپریل ۱۹۶۰ء میں ہوا ۔ اس کے اجرا کا مقصد :

"ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں ، جو سیاسیات ، اخلاقیات ، تعلیم ، تاریخ ، معاشیات ، فلسفہ ، عمرانیات ، نفسیات ، ادب ، فن ، تقابلی مذاہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی ۔"

یہ سہ ماہی رسالہ ہے ۔ سال میں دو شمارے اردو اور دو انگریزی میں شائع ہوتے ہیں ۔

اس کے پہلے مدیر ڈاکٹر محمد رفیع الدین تھے ۔ جولائی ۱۹۶۵ء کی اشاعت سے بشیر احمد ڈار (۱۹۰۸ - ۱۹۷۹ء) مدیر ہوئے ۔ جنوری ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل ایک مجلس ادارت ترتیب دی گئی :

ہادی حسن
خواجہ آشکار حسین
علی اشرف

محمد عبدالواحد ، صدر مجلس ادارت ہوئے ۔ جولائی ۱۹۷۱ء کی اشاعت سے اراکین مجلس ادارت میں منظور احمد ، قاضی عبدالقادر اور ابوالقاسم مراد کے ناموں کا اضافہ ہوا ۔ جولائی ۱۹۷۲ء کی اشاعت سے مجلس ادارت

اقبال کے محبوب صوفیہ

از

اعجاز الحق قدوسی

مذکورہ کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ہر بزرگ کے حالاتِ زندگی ، ان کی تبلیغی اور اصلاحی جد و جہد ، ان کے سیرت و اخلاق کے مختلف پہلو ان کی دینی خدمات ، اُن کی تصالیف ، ان کے دور کے وہ عوامل جن میں انہوں نے اپنی شمع ہدایت روشن کی ، تفصیل سے آ جائیں ، خاص طور پر اس فلسفے یا واقعہ کو جس کی بنا پر علامہ اقبال اُن سے متاثر ہوئے ہیں ، وضاحت سے پیش کیا ہے -

کتاب کی ترتیب صوفیائے کرام کے سنہ وفات کے لحاظ سے رکھی گئی ہے -

صفحات : ٦٥٠ قیمت : ۴۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱٦ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۵۲- عزیز الدین ۔ ۵۳- دولت رام ۔ ۵۴- عبدالعظیم ۔

طلبا جو لوئر پرائمری سب اسٹینڈرڈ کے امتحان میں کامیاب ہوئے :

۱- اقبال ۔ ۲- اللہ رکھا ۔ ۳- دیوان چند ۔
۴- کریم بخش ۔ ۵- میراں بخش ۔ ۶- جلال الدین ۔
۷- البرٹ ۔ ۸- محمد دین ۔ ۹- لبھو مل ۔
۱۰- بشو داس ۔ ۱۱- فضل حسین ۔ ۱۲- واجد علی ۔
۱۳- بلونت سنگھ ۔ ۱۴- دیوان چند II ۔ ۱۵- کیلاگ ۔
۱۶- رام دھاری ۔ ۱۷- گیلان چند ۔ ۱۸- اللہ رکھا ۔
۱۱- نرائن داس ۔ ۲۰- ہیرا لال ۔ ۲۱- صادق علی ۔

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے ۔

۲۲- سوہن لال ۔ ۲۳- بخش اللہ ۔ ۲۴- اصغر علی ۔
۲۵- جھنڈا خاں ۔ ۲۶- محمد علی ۔ ۲۷- محمد دین II ۔

دوسری جماعت میں سے :

۱- علم الدین ۔ ۲- قائم دین ۔ ۳- فضل الٰہی ۔
۴- محبوب علی ۔ ۵- ٹیک چند ۔ ۶- سندر داس ۔
۷- لبھو مل ۔ ۸- محمد فیض ۔ ۹- بسنت بہاری ۔
۱۰- کرم خاں ۔ ۱۱- رلدو ۔ ۱۲- دیوان چند ۔

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۱۳- غلام محی الدین ۔ ۱۴- شنکر داس ۔
۱۵- گنیش داس ۔ ۱۶- حاکم خاں ۔

——— دستخط ———

رائے گوپال سنگھ

قائم مقام ۔ انسپکٹر آف اسکولز

لاہور سرکل

کا ہے ،زیادہ تسلی بخش نہیں - فیل ہونے والے طلبا میں زیادہ تعداد ان طلبا کی ہے جو اردو املا میں ناکام ہوئے ہیں -

۸ اپریل ۱۸۸۵ء

(دستخط)
رائے گوپال سنگھ
قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز
لاہور سرکل

اپر پرائمری اسکول اسٹینڈرڈ میں پاس ہونے والے طلبا کے نام :

۱- گردھاری لال -	۲- نہال چند -	۳- بہاری چند I -
۴- حسن دین I -	۵- منگل سین -	۶- فضل الہٰی -
۷- عبدالمجید -	۸- بالڈا سنگھ -	۹- بھگت رام -
۱۰- گوکل چند -	۱۱- تارا چند -	۱۲- کرم چند -
۱۳- مظفر احمد -	۱۴- لال سنگھ -	۱۵- کیسر سنگھ -
۱۶- سجن سنگھ -	۱۷- بھگیرتھ لال -	۱۸- پربھجن داس -

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۱۹- دیوان چند -	۲۰- منگل رام -	۲۱- ملا مل I -
۲۲- ھددین -	۲۳- سوہنی سنگھ -	۲۴- لکھن داس -
۲۵- ہری چند -		
۲۶- کھڑک سنگھ -	۲۷- نہال چند II -	۲۸- اکنڈومل -
۲۹- حویلی رام -	۳۰- رلیا رام -	۳۱- فقیر چند -
۳۲- حسن دین II -	۳۳- مہر بخش -	۳۴- لدھا سنگھ -
۳۵- مول سنگھ -	۳۶- خوشحال داس -	۳۷- حرم سنگھ -
۳۸- ملا مل II -	۳۹- ابراہیم -	

جو طالب علم رعائتی نمبروں پر پاس ہوئے :

۴۰- اروڑا مل -	۴۱- مغوہر لال -	۴۲- لکشمن داس -
۴۳- علم دین -		
۴۴- لند لال -	۴۵- دل ھد -	۴۶- تیرتھ رام -
۴۷- رکن الدین -	۴۸- مبارک علی -	۴۹- گیانی رام -
۵۰- بدھا مل -	۵۱- متھرا داس -	(گہنا رام)

میں سے سڑسٹھ (۶۷) طلباء اپر اسٹینڈرڈ کے امتحان میں شریک ہوئے ۔ ان میں سے گیارہ طلبا جنھوں نے ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر لیا تھا ، کا صرف انگریزی میں امتحان لیا ۔ باقی چھپن (۵۶) طلبا کا ان کے تمام مضامین کا امتحان لیا ۔ اگرچہ ان میں سے بیس (۲۰) طلبا اپنے اپنے گاؤں کے پرائمری اسکولوں سے ورنیکلر میں اپر پرائمری اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے ۔ کامیاب ہونے والے طلبا کی تعداد چون (۵۴) تھی یعنی ۔

(i) گیارہ (۱۱) وہ طلبا جو ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے ۔ ان میں تین ایسے طلبا ہیں جو معیار پر پورے نہیں اترے ، مگر رعائتی نمبر دے کر ان کو پاس کر دیا گیا ہے ۔

(ii) اپر پرائمری اسکول کے امتحان میں کامیاب ہونے والے بیس (۲۰) طلبا میں سے اٹھارہ (۱۸) ۔ ان میں چار (۴) طلبا کو رعائتی نمبر دیئے گئے ہیں ۔

(iii) باقی چھتیس (۳۶) طلبا میں سے پچیس (۲۵) کامیاب ہوئے ۔ ان میں سے بھی سات طلبا کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ہے ۔

اس جماعت میں میں نے گذشتہ سال کی طرح لڑکوں کو فارسی کی پڑھائی ، تشریح اور گرائمر میں معیار سے کم پایا ہے ۔ اس پر توجہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ جب یہ ذہن نشین رکھا جائے کہ یہ ایک بہت بڑی جماعت ہے اور ماسوائے مڈل پاس طلبا کے ، طلبا کو مختلف سیکشنوں میں میں تقسیم نہیں کیا گیا ، جیسے کہ بہت سے دوسرے اسکولوں میں کیا جاتا ہے ۔ اس حقیقت کو ذہن میں رکھتے ہوئے مجھے یہ کہنے میں کوئی ہچکچاہٹ نہیں ہے کہ میرے امتحان کا نتیجہ بہت تسلی بخش ہے چھوٹی سطح کے امتحان کے لیے چھہتر (۷۶) طلبا تھے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے :

پہلی جماعت = ۴۰ (کچی اور پکی)
دوسری جماعت = ۳۶

ان میں سے صرف تینتالیس (۴۳) کامیاب ہوئے ۔ یعنی پہلی جماعت میں سے ستائیس (۲۷) پاس ہوئے ۔ ان میں چھ لڑکوں کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔ دوسری جماعت میں سے سولہ (۱۶) پاس ہوئے ۔ ان میں سے پانچ (۵) طلبا کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔ یہ نتیجہ جو دوسری جماعت

کا سائز ۱۳ × ۱۷½ سم ہے ۔ پانچ صفحات پر بالترتیب ۱۵ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۵ - ۱۷ سطور ہیں ، ہلکے نیلے رنگ کا کاغذ ہے ، ان دنوں یعنی ۱۸۸۵ء میں اسکول میں جماعتوں کی درجہ بندی اس طرح تھی ۔

۱۔ حصہ پرائمری : اس میں دو حصے تھے ، لوئر پرائمری اور اپر پرائمری ۔ لوئر پرائمری میں پہلی ، دوسری اور تیسری جماعت ہوتی تھی ۔ پہلی جماعت میں کچی اور پکی دو جماعتیں ہوا کرتی تھیں ۔ اپر پرائمری میں چوتھی اور پانچویں جماعت ہوتی تھیں ۔

۲۔ حصہ مڈل : چھٹی ، ساتویں اور آٹھویں جماعت ہوتی تھیں ۔

۳۔ حصہ ہائی : نویں اور دسویں جماعت ہوتی تھیں ۔

مذکورہ رپورٹ سے تفصیلی نتائج اس طرح سامنے آتے ہیں :

(ا) ۱۸۸۴ء میں اقبال نے سکاچ مشن سکول کی پہلی جماعت میں داخلہ لیا ۔

(ب) ۱۸۸۵ء میں اقبال نے پہلی جماعت کا امتحان پاس کیا ۔ اقبال کی پہلی جماعت میں چالیس (۴۰) طلبا تھے ۔ ان میں سے ستائیس (۲۷) طلبا پاس ہوئے ۔ چھ لڑکوں کو رعایتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔

(ج) ۱۸۸۵ء میں اقبال پہلی جماعت پاس کرتا ہے جبکہ ۱۸۹۱ء میں وہ آٹھویں جماعت کا امتحان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پاس کرتا ہے ۔ ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱ء کے درمیان چھ سالوں کا فرق ہے ، ان چھ سالوں میں اقبال سات جماعتیں پاس کرتا ہے ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے کسی ایک سال میں دو جماعتیں پاس کی ہوں گی ۔

۴۔ پہلی جماعت پاس کرنے کے بعد اقبال مولوی سید میر حسن سے ان کے گھر پر پڑھنے لگے تھے ، جس کی وجہ سے وہ پڑھائی میں بہت ہوشیار ہو گئے اور اس طرح انھوں نے ایک سال میں دو جماعتیں پاس کیں ۔

اب انگریزی رپورٹ کا اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے ۔

”میں نے اسکول کا معائنہ کیا اور معیار (اسٹینڈرڈ) کے مطابق پرائمری حصہ کی تیسری اور پانچویں جماعتوں کا امتحان پہلی ، دوسری اور تیسری تاریخ (اپریل ۱۸۸۵ء) کو لیا ۔ پانچویں جماعت کے ستر (۷۰) طلبا

اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

سلطان محمود حسین

تحقیق و جستجو میرا بہترین مشغلہ ہے ۔ خصوصاً ایسے موضوعات کو تحقیق کا موضوع بنانا جس پر کسی شخص نے قلم نہ اٹھایا ہو ۔ دوران تحقیق سنی سنائی باتوں اور روائیتوں کو میں ثانوی درجہ دیتا ہوں ، اصل ماخذوں تک رسائی حاصل کرنا میری تحقیق کی بنیاد ہے ۔ خدائے بزرگ و برتر کا احسان عظیم ہے کہ اصل ماخذوں تک راقم کی رسائی ہو جاتی ہے عرصہ سے علامہ اقبال کو میں نے تحقیق کا موضوع بنایا ہے ۔ تحقیق کے دوران اس خاکسار کو علامہ اقبال سے متعلق ایک ایسی دستاویز ملی ہے ، جس سے اقبال کی ابتدائی تعلیم کے خلا کو بڑی آسانی سے پر کیا جا سکتا ہے ، یہ تحریر بڑی قیمتی ہے ۔ پہلی بار میں اسے پیش کر رہا ہوں تاکہ قوم اپنے قومی شاعر کی ابتدائی تعلیم کے متعلق کچھ جان سکے اور یہ تاریخ کے اوراق میں دائمی طور پر محفوظ ہو جائے ۔

دستاویز اقبال کی پہلی جماعت پاس کرنے کی رپورٹ ہے ۔ ان دنوں سیالکوٹ کے تعلیمی ادارے لاہور سرکل کے تحت تھے ۔ لاہور سرکل کا انسپکٹر آف اسکولز بذات خود طلباء کا سالانہ لیا کرتا تھا ۔ اس کے نتیجہ کے مطابق طلبا کو اگلی جاعتوں میں ترقی دی جاتی تھی ۔ رائے گوپال سنگھ ، لاہور سرکل میں قائم مقام انسپکٹر آف اسکولز کی حیثیت سے کام کر رہا تھا ، اس نے ۱۸۸۵ء میں ماہ اپریل کی ابتدائی تین تاریخوں کو سکاچ مشن سکول سیالکوٹ کے پرائمری حصہ کا امتحان لیا اور ۸ اپریل ۱۸۸۵ء کو اپنی رپورٹ تحریری طور پر دی ، اس رپورٹ میں ہر جاعت کے طلبا کے نام بھی درج کیے گئے ہیں ، جنھیں اس نے ایگزیمن (Examine) کیا ۔ اس رپورٹ میں اقبال کا نام بھی درج ہے ۔

مذکورہ رپورٹ پانچ صفحات پر مشتمل ہے اور جی (G) کی لب سے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی ہے ۔ کاغذ کا سائز ۵ ، ۱۵ × ۲۰ سم اور متن

اقبال کا سیاسی کارنامہ

از

محمد احمد خاں

اقبال کی شاعری کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا ، لیکن ان کے سیاسی و معاشی پہلوؤں کے متعلق کم لکھا گیا ۔ عملی سیاسیات میں اُن کی مساعی کو بہت کم منظرِ عام پر لایا گیا ہے ۔

سیاست سے ذہنی لگاؤ تو انہیں آغازِ شعور ہی سے رہا ، لیکن زندگی کے ایک دو نہیں ، پورے بارہ سال (۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۸ء) انھوں نے اس وادیٔ پُر خار کی بادیہ پیمائی کی ۔

زیرِ نظر کتاب میں قارئین کے لیے اس پہلو پر سیر حاصل مواد فراہم کر دیا گیا ہے ۔

صفحات : ۱۹۲ قیمت : ۹۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

سلام بحضور شاعر مشرق

قلیم اختر کیانی نقشبندی

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

جلا کر قندیلیں ادب کی دنیا میں
تیری جلتی قندیلوں پہ سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

تیری کاوشیں بتا رہی زمانے میں
ایسی کاوشوں کو سلام کہتا ہوں

زندگی وقف تیری قوم کی خاطر
تیری وقف زندگی کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

بانگ درا ، بال جبریل ہے آموز سبق
آموز سبق یادوں پہ سلام کہتا ہوں

تیری کوششوں سے زندہ اے پاک وطن
ان کوششوں کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال پیشوا ہے اس دور کے شاعروں کا
میں ایسے پیشوا کو اختر سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تجھ پہ سلام کہتا ہوں

اقبال اور کشمیر

از

ڈاکٹر صابر آفاق

زیرِ نظر کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے ۔ اس میں علامہ اقبال کا وہ فارسی ، اردو کلام بھی جمع کر دیا گیا ہے ۔ جس کا تعلق کشمیر اور اہلِ کشمیر سے ہے ۔ قارئین کی سہولت کے پیشِ نظر علامہ کے فارسی کلام کا اردو ترجمہ دے کر تشریح بھی کر دی ہے ۔

کتاب پوری تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے ۔ اس طرح سیرتِ اقبال کے لئے گوشے اور فکرِ اقبال کے لئے اُفق سامنے آئے ہیں ۔

صفحات : ۱۸۹ قیمت : ۳۰ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری - سرودِ رفتہ - لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ -

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج ، لاہور میں پڑھاتے تھے - ان کا نام یوں درج ہے :

جناب مولوی شیخ محمد اقبال صاحب ، پروفیسر ، گورنمنٹ کالج لاہور۔

قطعۂ تاریخ یہ ہے :

چون چراغِ خاندان محبوب خان
گشت از دنیا سوئے جنت روان
گفت اقبالِ حزیں سالِ رحیل
۲۱ ۵ ۱۷

راہِ عقبیٰ یافتہ با عزوشان

ر ا ہ ع ق ب ی ی ا ف ت ہ

200 + 1 + 50 + 70 + 100 + 2 + 10 + 10 + 1 + 80 + 400 + 5 +

ب ا ع ز و ش ا ن

2 + 1 + 70 + 7 + 6 + 30 + 1 + 50 = 1321

جلال لکھنوی :

جوان مر گئے محبوب خان ہزار افسوس
خزاں رسیدہ یکا یک ہوئی بہارِ شباب
سنا گیا ہے کہ آغاز تھا جوانی کا
کہ بھیگتی تھیں مسیں، تازہ تھی بہارِ شباب
کہی جلال نے تاریخ اُن کی رحلت کی

۲۱ ھ ۱۳

یہہ پائمال خزاں ہو گئی بہارِ شباب

ی ہ پ ا ی م ا ل خ ز ا ن ہ و

5+5 + 50+1+7+600 + 30+1+40+10+1+2 + 5+10

گ ی ی ب ہ ا ر ش ب ا ب

1321 = 2+1+2+300 + 200+1+5+2 + 10+10+20 +

داغ :

در عہد برنای کشیدہ رخت رحلت از جہاں
حامد تخلص داشت آں فرزانہ عالی خاندان
پرسید چوں سال وفات از ہاتفِ غیبی ہمیں

۲۱ ھ ۱۳

در گوش داغ آمدادا شد در جناں محبوب خاں

ش د د ر ج ن ا ن م ح ب و ب

+ 2+6+2+8+40 + 50+1+50+3 + 20+4 + 4+300

خ ا ن

1321 = 50+1+600

اقبال کا قطعۂ تاریخ ، اقبال کے کلام کے مندرجہ ذیل مجموعوں میں سے کسی میں بھی شامل نہیں :

دیسنوی ، محمد بشیر الحق ۔ تبرکات اقبال ۔ دہلی : (ن ۔ ن) ، ۱۹۵۹ -

حارث ، محمد انور ۔ رختِ سفر ۔ کراچی : اے ۔ کے ۔ سومار ، ۱۹۷۷ -

شکیل ، عبدالغفار ۔ نوادرِ اقبال ۔ علی گڑھ : سرسید بک ڈپو ، ۱۹۶۲ -

معینی ، عبدالواحد ۔ محمد عبداللہ قریشی ۔ باقیات اقبال ۔ لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء -

اقبال کا ایک قطعۂ تاریخ

افضل حق قرشی

محمد محبوب خان بن ڈاکٹر محمد مجیب خان ، ترہت (مظفر پور) کے رہنے والے تھے ۔ شعر کہتے اور حامد تخلص کرتے تھے ۔ وہ والدین کے اکلوتے فرزند تھے ۔ ان کا انتقال جوانی میں ۸ ربیع الثانی ۱۳۲۱ھ بمطابق ۴ جولائی ۱۹۰۳ء کو ہوا ۔ ان کی وفات پر مختلف شعرا مثلاً داغ ، احسان شاہ جہانپوری ، ضامن لکھنوی ، جلیل مانکپوری ، اقبال اور دیگر حضرات نے نظم میں اپنے جذبات کا اظہار کیا اور قطعات تاریخ کہے ۔ ڈاکٹر محمد مجیب خان کی خواہش پر ان کے بھانجے ابوالاحسن ڈاکٹر محمد عبدالغفور مطیر نے ان سب کا مجموعہ ''گنجینۂ ماتم آثار'' کے نام سے مرتب کیا اور اسے ۱۹۰۴ء میں محمد آباد ضلع اعظم گڑھ سے شائع کیا ۔ چند قطعات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

احسان شاہجہانپوری :

تھا جو وہ احباب کا خلوت گزیں
تھا جو وہ ماں باپ کا آرام جاں
اس کے مرنے سے ہوا ماتم بپا
اپنے بیگانے ہوئے سب نوحہ خواں
یہ لکھا احسان نے سالِ وفات

۱۳ ۵ ۲۱

بے بدل محبوب خان جنت مکان

ب ے ب د ل م ح ب و ب خ ا ن

2+10 + 2+4+30 + 40+8+2+6+2 + 600+1+50+

ج ن ت م ک ا ن

3+50+400 + 40+20+1+50 = 1321

اقبال اور جمالیات

از

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

''اقبال اور جمالیات'' اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد تصنیف ہے۔ اس نے نہ صرف جمالیات کی ثروت میں بلکہ اقبالیات ، اسلامی ثقافت اور اردو ادبیات کی ثروت میں بھی گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ جمالیاتی اقدار کیا ہیں ؟ اور ان کی ادب و فن میں اہمیت کیا ہے ؟

زیر نظر کتاب میں یہ جواب اپنی واضح و جامع صورت میں ملتا ہے۔

صفحات : ۶۹۹   قیمت : ۳۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

میں حسن کو بھی شمس العلماء کا خطاب دیا جائے چنانچہ دونوں خطاب ایک ہی دن یعنی ۔ یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو دیئے گئے ۔

گورنمنٹ کالج کے زمانۂ طالب علمی میں وہ پروفیسر آرنلڈ کو بہت زیادہ پسند کرتے تھے اور آرنلڈ بھی انھیں بہت چاہتے تھے چنانچہ انھیں اورینٹل کالج لاہور میں ملازمت دلوانے میں پروفیسر آرنلڈ کا بھی ہاتھ تھا ۔ آرنلڈ کے انگلستان چلے جانے کے بعد علامہ اقبال نے ان کی جدائی سے متاثر ہو کر نالۂ فراق کے نام سے ایک نظم بھی کہی جس میں ارادہ ظاہر کیا کہ وہ بھی جلد انگلستان جائیں گے چنانچہ کچھ عرصہ بعد ہی وہ رخصت لے کر انگلستان روانہ ہو گئے ، یہاں بھی ان کا تعلق پروفیسر آرنلڈ سے قائم رہا ۔ شیخ عبدالقادر کا بیان ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دینا چاہتے تھے مگر پروفیسر آرنلڈ کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے اپنے اس ارادہ سے باز رہے ۔ یوں دیکھا جائے تو پروفیسر آرنلڈ نے ہمارے لیے ایک عظیم شاعر کو بچا لیا ورنہ کیا معلوم اقبال کیا بن جاتے ۔

نے ایم اے فلسفہ کا امتحان پاس کیا لہٰذا وہ پنجاب یونیورسٹی میں اول آئے اور خان بہادر شیخ نانک بخش میڈل کے حقدار قرار پائے۔ یہ تمغہ انہیں ۴ جنوری ۱۹۰۰ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقدہ کانووکیشن میں دیا گیا اس وقت مسٹر ٹی گارڈن واکر وائس چانسلر تھے۔۱۳

گورنمنٹ کالج میں علامہ اقبال کواڈ رینگل جو اب اقبال ہوسٹل کہلاتا ہے، میں رہتے تھے، جہاں دوستوں کے ساتھ ان کی محفل جمتی تھی، اور گپ بازی اور شعر گوئی کا بازار خوب چمکتا تھا اور کون جانتا تھا کہ یہ شخص آئندہ چل کر شاعر مشرق اور تصور پاکستان کا خالق کہلائے گا۔ لاہور میں انھوں نے مشاعروں میں بھی شرکت کی ابھی وہ بی۔ اے کے پہلے سال میں ہی تھے کہ انھوں نے حکیم امین الدین کے مکان پر مجلس مشاعرہ میں شرکت کی اور اپنی وہ غزل پڑھی جس کا یہ شعر بہت مشہور ہے:

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس مشاعرے میں ارشد گورگانی بھی تھے جنھوں نے اس شعر کی د کھول کر داد دی۔

۱۸۹۹ء میں ہی علامہ اقبال اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ پنجاب عربک ریڈر مقرر ہوئے اور بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں بہ حیثیت اسسٹنٹ پروفیسر آ گئے جہاں سے وہ ۱۹۰۵ء میں مزید تعلیم کے حصول کے لیے یوروپ روانہ ہو گئے۔ لندن میں انھوں نے ٹرینیٹی کالج سے بی۔ اے اور لنکنز ان سے بار ایٹ لاء کی ڈگریاں لیں۔ میونک یونیورسٹی نے ان کو ان کے تحقیقی مقالے بعنوان 'he Development of Meta physics in persia پر پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری عنایت کی۔

سکول کے زمانہ میں علامہ اقبال اپنے استاد شمس العلماء مولوی میر حسن سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کا اثر ان پر تمام زندگی رہا۔ جب علامہ اقبال کو سر کا خطاب دیا جانے لگا تو آپ نے شرط لگائی کہ وہ یہ خطاب اس صورت میں قبول کریں گے، اگر ان کے استاد مولوی

۱۳۔ پنجاب گزٹ ۱۹۰۰ء حصہ سوم۔ ص ۸۶۲،۔

بی ۔ اے کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا ۔ درجہ اول صرف چار امیدواروں نے حاصل کیا ۔ علامہ اقبال اور اگر وال مدن گوپال دونوں نے ۲۶۰ نمبر حاصل کر کے گیارھویں پوزیشن حاصل کی ۔ گزٹ میں غلطی سے ان کی عمر ۱۹ برس لکھی گئی ہے جو کہ ۲۱ برس ہونی چاہیئے تھی : اس امتحان میں علامہ نے وظیفہ حاصل نہیں کیا مگر عربی میں اول آنے پر ایف ۔ ایس جمال الدین میڈل حاصل کیا ۔ ڈاکٹر عبدالرحمٰن چغتائی اپنے مضمون علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق میں لکھتے ہیں :

"۱۸۹۷ء میں انھوں نے بی ۔ اے کا امتحان امتیاز سے پاس کیا تو ان کو عربی اور انگریزی میں اول آنے پر طلائی تمغے بطور انعام ملے ۔"[۱۰]

علامہ اقبال انگریزی میں اول نہیں آئے ۔ یہ امتیاز اس کالج کے ایک اور طالب علم گوپال سنگھ چاولہ کو حاصل ہوا تھا جنھوں نے پٹیالہ سائم گولڈ میڈل حاصل کیا[۱۱] علامہ اقبال کو ایک اور تمغہ ملا تھا اور وہ خلیفہ محمد حسن ایچی سن میڈل تھا ۔ یہ ان طالب علموں کو دیا جاتا تھا جو بی ۔ اے میں انگریزی اور عربی کے مضامین رکھنے والے طلبا میں اول آئے ہوں ۔ علامہ اقبال کو بی ۔ اے کی ڈگری اور یہ تمغے اس جلسۂ تقسیم اسناد میں دیئے گئے جو ۴ جنوری ۱۸۹۸ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقد ہوا ۔ گورنر نے اسناد تقسیم کیں ۔ اس وقت سر سی ۔ اے رو پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے[۱۲] ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے ایم ۔ اے فلسفہ کا امتحان تیسرے درجہ میں پاس کیا ۔ اس وقت ایم ۔ اے ایک سال کا ہوتا تھا ۔ اس لیے یہ نتیجہ نکالنا درست معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۸۹۸ء میں یا تو امتحان ہی نہیں دیا یا ناکام ہو گئے ہوں گے ۔ ۱۸۹۸ء میں انھوں نے قانون کا امتحان بھی دیا تھا ، جس میں وہ ناکام ہو گئے تھے لہٰذا عین ممکن ہے کہ انھوں نے اس کی تیاری کی ہو اور ایم ۔ اے کا امتحان نہ دیا ہو ۔ بہرحال ۱۸۹۹ء میں وہ واحد امید وار تھے ، جنھوں

۱۰۔ علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق (مطبوعہ راوی اقبال نمبر ۱۹۷۴ء ص ، ۱۳) ۔

۱۱۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم ۔ ص ، ۳۵۷ ۔

۱۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم ۔ ص ، ۳۵۲ ۔

اور امر سنگھ نے بھی ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے[6] لہذا ڈاکٹر صاحب کا یہ قیاس درست نہیں کہ میٹرک والا رنگ ایف ۔ اے میں بھی قائم رہا ہوگا ۔

علامہ اقبال نے شعر گوئی کا آغاز سکول کے زمانہ ہی میں کر دیا تھا ۔ ان کی ایک غزل بقول پروفیسر حمید احمد خاں "زبان دہلی" کے نومبر ۱۸۹۳ء کے شمارہ میں شائع ہوئی تھی[7] ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ نے اس سے پہلے شعر کہنے شروع کر دیے تھے ۔ سر عبدالقادر اس سلسلے میں رقم طراز ہیں :

"ابھی سکول ہی میں پڑھتے تھے کہ کلام موزوں زبان سے نکلنے لگا ۔ پنجاب میں اردو کا رواج اس قدر ہو گیا تھا کہ ہر شہر میں زبان دانی اور شعر و شاعری کا چرچا کم و بیش موجود تھا ۔ سیالکوٹ میں بھی شیخ محمد اقبال کی طالب علمی کے دنوں میں ایک چھوٹا سا مشاعرہ ہوتا تھا ۔ اس کے لیے اقبال نے کبھی کبھی غزل لکھنی شروع کر دی ، شعرائے اردو میں ان دنوں نواب مرزا داغ دہلوی کا بہت شہرہ تھا . . . . . شیخ محمد اقبال نے بھی انھیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں ۔ اس طرح اقبال کو اردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فنِ غزل میں یکتا سمجھا جاتا تھا ۔"[8]

ایف ۔ اے پاس کرنے کے بعد علامہ اقبال لاہور آ گئے اور گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا ۔ سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب "دانائے راز" میں لکھا ہے کہ جب اقبال گورنمنٹ کالج میں آئے اس وقت مولانا محمد حسین آزاد کالج میں استاد تھے[9] یہ درست نہیں ۔ جب علامہ لاہور آئے اس وقت آزاد ریٹائر ہو چکے تھے گورنمنٹ کالج میں بی اے میں وہ انگریزی ، عربی اور فلسفہ پڑھتے تھے ۔ انھوں نے ۱۸۹۷ء میں

۶۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۵ء ، جلد سوم ، ص ۹۳۷ ، ۹۳۸ ۔

۷۔ بحوالہ زندہ رود — حیاتِ اقبال کا تشکیلی دور ، لاہور ۱۹۷۹ ، ص ۶۹ ۔

۸۔ مقدمہ ، بانگِ درا از شیخ عبدالقادر ، ص و ، ز ۔

۹۔ دانائے راز سید نذیر نیازی —— اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۔ ۱۹۷۹ء ، ص ۱۱۳ ۔

علامہ پرائمری میں پڑھتے ہوں گے۔

میٹرک کا امتحان پاس کرکے علامہ اقبال نے اسکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں داخلہ لیا ۔ اس زمانے میں اسکاچ مشن سکول کو کالج کا درجہ دے دیا گیا تھا ۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے ان کے اس زمانہ کی تعلیم کے بارے لکھا ہے :

''انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال اسکاچ مشن کالج میں داخل ہوئے اس کالج کی تاسیس ۱۸۸۹ء میں ہو چکی تھی ۔ اقبال کی تعلیم کے زمانے میں یہ کالج گورنمنٹ سکول کی عمارت میں واقع تھا اور کالج کا تدریسی عملہ پانچ افراد پر مشتمل تھا ، جن کے نام یہ ہیں : جان ڈبلیو ینگسن ڈی ۔ ڈی (پرنسپل) ۔ نرنجن داس بی ۔ اے ، پرنام سنگھ بی ۔ اے ، پنڈت تیرتھ رام اور مولوی میر حسن شاہ ۔ اس زمانے میں کالج میں یہ مضامین پڑھائے جاتے تھے : انگریزی ، فلسفہ ، ریاضی ، سائنس ، عربی ، فارسی اور سنسکرت ، اقبال نے انگریزی کے علاوہ کون کون سے مضامین لیے ، اس بارے میں کچھ علم نہیں ۔ کالج کے زمانے میں اقبال کیسے طالب علم تھے ؟ اس سلسلے میں کوئی دستاویزی ثبوت بھی موجود نہیں البتہ شواہد ان کی ذہانت اور قابلیت کے غماز ہیں ۔ اول یہ کہ انٹرس کا امتیاز کے ساتھ امتحان پاس کیا تھا ، وظیفہ بھی حاصل کیا اور تمغہ بھی ۔ ظاہر ہے یہی رنگ ایف ۔ اے میں بھی رہا ہوگا ۔''[۵]

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان میں بعض باتیں اصلاح طلب ہیں ۔ علامہ اقبال نے میٹرک کے امتحان میں وظیفہ حاصل کیا تھا مگر انھیں تمغہ نہیں ملا تھا ۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ انھیں علم نہیں کہ علامہ اقبال کے ایف ۔ اے میں انگریزی کے علاوہ کون سے مضامین تھے جب کہ پنجاب گزٹ میں نتیجہ کے اعلان کے ساتھ مضامین بھی درج ہیں ۔ چنانچہ گزٹ سے پتہ چلتا ہے کہ ایف ۔ اے میں ان کے مضامین انگریزی ، حساب ، عربی اور فلسفہ تھے ۔ انھوں نے ایف ۔ اے کا امتحان ۱۸۹۵ء میں درجہ دوم میں پاس کیا ۔ بارہ دوسرے طالب علموں نے درجہ اول حاصل کیا ۔ علامہ اقبال کی چوہترویں (۷۴) پوزیشن تھی اور انھوں نے ۲۷۶ نمبر حاصل کیے تھے ، ان کا رول نمبر ۳۸۳ تھا ۔ ان کے علاوہ پرنام داس

۵۔ سرگزشت اقبال از ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، اقبال اکادمی ، پاکستان ، لاہور ، ص ۱۷ ، ۱۸ ۔

زمانے میں مڈل کا امتحان بھی پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام ہوتا تھا۔ مڈل سکول کے امتحان کے لیے دو طرح کے امیدوار تھے۔ ورنیکلر اوراینگلو ورنیکلر۔ علامہ نے اینگلو ورنیکلر امیدوار کی حیثیت سے امتحان دیا۔ ان کا رول نمبر ۱۷۹۹ اور عمر پندرہ سال بتائی گئی ہے۔ انھوں نے امتحان میں ۹۔۵ نمبر حاصل کیے۔[۲] مڈل کا امتحان انھوں نے ۱۸۹۱ء میں پاس کیا۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی نے ایک سال ہر امتحان میں کم لکھا ہے۔ انھوں نے پرائمری ۱۸۸۸ء میں اور میٹرک ۱۸۹۳ء میں پاس کیا تھا۔ مولانا سالک نے سید ذکی شاہ کی روایت سے اس وقت ان کی عمر بیس سال تحریر کی ہے۔ اگر ان کا سنِ پیدائش ۱۸۷۳ء تسلیم کیا جائے تو ان کی عمر بیس سال ہی بنتی ہے مگر حکومتِ پاکستان نے سرکاری طور پر ان کا سالِ پیدائش ۱۸۷۷ء قرار دیا ہے، اس طرح ان کی عمر میٹرک کے امتحان کے وقت سولہ سال ہوتی ہے جب کہ علامہ اقبال نے داخلہ فارم میں سترہ برس لکھی تھی۔ انھوں نے میٹرک میں انگریزی، حساب، حفظِ صحت، فارسی اور عربی کے مضامین لے رکھے تھے۔ ان کے نمبر ۴۲۴ تھے اور انھوں نے پوری یونیورسٹی میں آٹھویں پوزیشن حاصل کی تھی، لہذا انھیں بارہ روپے ماہوار وظیفہ ملا تھا۔[۳] جب کہ اول آنے والے امیدوار کو سولہ روپے ماہوار کا ایک اور وظیفہ دیا جاتا تھا۔ علامہ نے مڈل اور پرائمری میں وظیفہ حاصل کیا یا نہیں، اس کا فی الحال کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ علامہ اقبال نے ادھر میٹرک کا امتحان پاس کیا، ادھر ان کی شادی کریم بی بی سے کر دی گئی جن کے بطن سے دو بچے معراج بیگم اور آفتاب اقبال پیدا ہوئے۔

طاہر فاروق نے سیرتِ اقبال میں سکول کے زمانہ کا ایک واقعہ لکھا ہے۔ "اقبال کی عمر گیارہ بارہ سال تھی۔ ایک دن آپ کو سکول پہنچنے میں دیر ہو گئی۔ استاد نے تاخیر کی وجہ دریافت کی، تو انھوں نے جواب دیا، اقبال دیر ہی میں آتا ہے۔"[۴] یہ واقعہ خاصا مشہور ہے۔ اس وقت

۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۱ء، حصہ سوم، ص ۲۴۷۔

۳۔ ایضاً، ۱۸۹۳ء، حصہ سوم، ص ۶۹۱۔

۴۔ سیرت اقبال از محمد طاہر فاروق، قومی کتب خانہ لاہور، ۱۹۷۸ ص ۲۹۔

طالبِ علم اقبال

حسن اختر

پرانے زمانے میں لوگ اپنے بچوں کو پہلے دینی تعلیم دلواتے تھے ، اس کے بعد سکول میں داخل کرواتے تھے چنانچہ علامہ اقبال نے بھی شروع میں دینی تعلیم حاصل کی ۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے عربی اور فارسی زبانیں پڑھیں اور ان زبانوں سے ان کا تعلق ہمیشہ قائم رہا ۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مڈل سکول کا امتحان اگرچہ اسکاچ مشن ہائی سکول سے دیا ، مگر اختیاری مضامین کے طور پر عربی اور فارسی کو منتخب کیا کیونکہ وہ ان زبانوں کو ابتدا میں پڑھ چکے تھے ۔ مولانا عبدالمجید سالک نے اپنی کتاب ذکرِ اقبال میں علامہ اقبال کی تعلیم کے بارے میں لکھا ہے :

''شیخ نور محمد نے مولانا میر حسن کے ارشاد پر اقبال کو اسکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل کروا دیا ۔ اقبال اس سے قبل بھی ابتدائی دینی تعلیم حاصل کر رہے تھے اور سکول میں داخل ہونے کے بعد بھی مولانا سے برابر پڑھتے رہے ۔ کبھی کبھی دینیات کے درس کے لیے مولانا غلام حسن کے ہاں بھی چلے جایا کرتے تھے ۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی کا بیان ہے کہ اقبال نے غالباً ۱۸۸۷ء میں پرائمری ، ۱۸۹۰ء میں مڈل اور ۱۸۹۲ء میں انٹرنس پاس کیا ، تینوں امتحانوں میں انھوں نے وظیفہ حاصل کیا ۔ سید ذکی شاہ کی روایت ہے کہ اقبال نے انٹرنس ۱۸۹۳ء میں پاس کیا ، جب ان کی عمر بیس سال تھی ۔ ہمارے نزدیک یہ روایت زیادہ صحیح ہے ۔''[1]

اس زمانے میں امتحانات کے نتائج بھی پنجاب گزٹ میں شائع ہوتے تھے چنانچہ علامہ اقبال کے امتحانات کے نتائج پنجاب گزٹ میں محفوظ ہیں ۔ اس لیے امتحان پاس کرنے کے درست سنین کا تعین ممکن ہے ۔ علامہ اقبال کے

۱۔ ذکرِ اقبال از مولانا عبدالمجید سالک ، ناشر بزمِ اقبال لاہور ، ص ۱۳ ۔

(English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)**
   M. Hadi Hussain **Rs 33/-**
2. **What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard)**
   B. A. Dar **Rs 26/-**
3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
   Latif Ahmed Sherwani **Rs 36/-**
4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal**
   Dr Jamila Khatoon **Rs 25/-**
5. **Letters of Iqbal**
   B. A. Dar **Rs 30/-**
6. **The Sword and the Sceptre**
   Dr Riffat Hassan **Rs 40/-**
7. **Glimpses of Iqbal**
   S. A. Vahid **Rs 20/-**
8. **Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French**
   M. A. M. Dar **Rs 4/-**
9. **A Voice from the East**
   Zulfiqar Ali Khan **Rs 6/-**
10. **Letters and Writings of Iqbal**
    B. A. Dar **Rs 14/-**
11. **The World of Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin **Rs 15/-**
12. **Tribute to Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin **Rs 13/-**
13. **Selected Letters of Sirhindi**
    Dr. Fazlur Rehman **Rs 45/-**

لکھی گئی معلوم ہوتی ہیں) - جب اقبال کی فارسی اور اردو غزلیات پر نظر ڈالتے ہیں تو مندرجہ ذیل نقشہ سامنے آتا ہے -

''بانگ درا'' کے تینوں حصوں کی تمام غزلیات مردف ہیں - پیام مشرق (۱۹۲۳ء) کے حصہ غزلیات بعنوان ''مے باقی'' میں ۳۴ چونتیس مردف اور گیارہ (۱۱) غیر مردف ، زبور عجم (۱۹۲۷ء) حصہ اول میں اکتالیس (۴۱) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف ، اسی کتاب کے حصہ دوم میں اٹھاون (۵۸) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف ، ''بال جبریل'' ستائیس (۲۷) مردف اور پچاس (۵۰) غیر مردف ، ضرب کلیم میں کل پانچ غزلیں ہیں اور پانچوں ہی غیر مردف ہیں اور ارمغان حجاز میں کوئی غزل نہیں ہے -

مندرجہ بالا کوائف سے غیر مردف غزلیات میں اقبال کی دلچسپی کا حال کھلتا ہے - اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے غزل گو نے اس تناسب سے غیر مردف غزلیں نہیں لکھیں - بہرحال ''بال جبریل'' کی غیر مردف غزلوں میں آہنگ پیدا کرنے کے مختلف وسیلوں اور ان کی وضاحت میں پیش کی گئی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال بے پناہ شاعرانہ تخلیقی جوہر کے مالک تھے - انھوں نے ان غیر مردف غزلوں میں غنائیت پیدا کرنے کے لیے متنوع حربوں سے فائدہ اٹھایا ہے - ان سے اپنے اپنے مقام پر ایک ایسا آہنگ وجود میں آتا ہے کہ ردیف کی کمی کا احساس نہیں ہوتا بلکہ اقبال کی ان غیر مردف غزلوں میں جیسا ترنم ، نغمگی اور روانی ہے ، ویسا بھرپور تاثر اور دل نشیں کیفیت دوسرے غزل گو شعراء سے قطع نظر خود اقبال کی اکثر مردف غزلوں میں بھی نہیں ہے -

اقبال نے غزل کی زبان ، موضوع ، فن اور اسلوب میں جو وسعت پیدا کی - ''بال جبریل'' کی غزلیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہیں - اردو غزل کی تاریخ میں ''بال جبریل'' کی غزلیات اقبال کا ایک عظیم فنی کارنامہ ہے - کیونکہ انھوں نے غزل کو ایک مہذب صنف سخن بنا کر دکھا دیا ہے -

"جو لوگ شاعری کے فرائض پورے پورے ادا کرنے چاہتے ہیں۔ وہ اس بات کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ شعر کے سرانجام کرنے میں کوئی چیز ایسی مشکل نہیں جیسا مضمون شعر کے لیے مناسب قافیہ بہم پہنچانا۔ اسی لیے جب کسی کو سخت دقت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ اس کا قافیہ تنگ ہو گیا۔ اسی قافیہ کی مشکلات سے بچنے کے لیے یورپ کے شعراء نے آخرکار ایک "بلینک ورس" یعنی نظم غیر مقفیٰ نکال لی ہے۔ اور اب زیادہ تر وہاں اس طرح کی نظم پر شاعری کا دار و مدار ہے۔ ہمارے ہاں اس پر طرہ یہ ہے کہ قافیہ کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے اگرچہ ردیف ایسی ضروری نہیں سمجھی جاتی۔ جیسا قافیہ سمجھا جاتا ہے لیکن غزل میں اور خاص کر اردو غزل میں تو اس کو وہی رتبہ دیا گیا ہے جو قافیہ کو۔ اگر تمام اردو دیوالوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید گنتی کی نکلیں۔"۶۵

اگرچہ غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلیات کے حوالے سے ابھی کوئی جائزہ نہیں لیا گیا۔ مگر یہ ایک دلچسپ مطالعہ ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں ایک ضمنی مطالعہ کے مطابق غالب جیسے باکمال اور قادر الکلام غزل گو کے مروج اردو دیوان حصہ غزلیات میں پانچ اور ایک قصیدہ میں جس کا مطلع ہے :

زہر غم کر چکا تھا میرا کام
تجھ کو کس نے کہا کہ ہو بدنام

گویا کل ۶ (چھ) غیر مردف غزلیں ملتی ہیں۔ اسی طرح "۔۔۔ رفتہ رفتہ مردف غزلیں لکھنی کم کرنی چاہیں۔۔۔"۶۶ کا مشورہ دینے والے حالی کے دیوان میں صرف اٹھارہ غیر مردف غزلیں ہیں۔ (جن میں سے تین چار دیوان کی ترتیب میں بعض حروف تہجی کا خلا پورا کرنے کی غرض سے

۶۵۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۵۸-۲۵۹۔
نیز ڈاکٹر مسعود حسین کے مطابق :
"۔۔۔ تعداد کے اعتبار سے غیر مردف غزلیں مردف غزلوں کے مقابلے میں بہت کم ہیں" غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ادب لطیف، جولائی ۱۹۵۴ء، ص ۳۔

۶۶۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۹۰۔

بہرحال یہ بحریں لفظوں اور ٹکڑوں کی تکرار کے لیے بڑی سازگار ہیں مثلاً

تیرے محیط میں کہیں گوہرِ زندگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج ، دیکھ چکا صدف صدف

تیرے بھی صنم خانے ، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی ، دونوں کے صنم فانی

پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اودے اودے ، نیلے نیلے ، پیلے پیلے پیرہن
من کی دنیا ؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا ، نہ تن

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ، وائے تمنائے خام
عشق تری انتہا عشق مری انتہا
تو بھی ابھی نا تمام میں بھی ابھی نا تمام

اگرچہ غزل میں ردیف اور قافیہ کی موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنا بڑا نازک مرحلہ ہے ۔ ردیف کی غنائی اہمیت کا اوپر کہیں بیان ہو چکا ہے یہاں غزل میں ردیف کا ایک اہم فنی پہلو قابل توجہ ہے ۔ راقم الحروف کے خیال میں ردیف کبھی کبھی قافیہ نبھانے کی مشکل میں غزل گو کے لیے relief کا باعث ہوتی ہے ۔ البتہ قافیہ کے ساتھ صرف ردیف کو ٹالکنا اور محض ردیف کو رسم کے طور پر نبھانا ہمیشہ اعلیٰ شعری ذوق پر گراں گزرتا ہے اور کسی طور پر بھی قابل قبول نہیں ٹھہرتا ۔ غالباً غزلیات میں ''قافیہ اور ردیف میں منافرت'' کے مشاہدہ اور تجربہ کے بعد ہی حالی نے ردیف کو دم چھلا قرار دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیٔ افلاک میں ہے خوار و زبوں

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دل وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

اقبال نے ان غزلیات میں اکثر جگہ حرف عطف سے کلام میں روانی اور موسیقیت پیدا کرنے کا کام لیا ہے ۔ مثلاً

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں ؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری !

احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اول ، سوز و تب و تاب آخر

غنائی شاعری اور موسیقی میں ایک باطنی تعلق کے علاوہ ایک خارجی مشابہت ہے ۔ جس طرح موسیقی میں اعادہ و تکرار سے طلسمی فضا بنتی ہے جو دل و دماغ کو گرفت میں لے لیتی ہے اسی طرح شاعری میں غنائی اسلوب بھی اعادہ و تکرار سے تشکیل پاتا ہے ۔ دنیا کی تمام زبانوں کی شاعری میں وزن ، بحر اور قافیہ کے بعد غنائیت پیدا کرنے کا موثر طریقہ لفظوں اور ٹکڑوں کی تکرار ہے ۔

اقبال نے ''بالِ جبریل'' کی غزلوں کے لیے بقول پروفیسر محمد منور :

''. . . بحریں زیادہ نہیں چنیں عموماً وہ بحریں انتخاب کی ہیں جو متین بھی ہیں اور مترنم بھی ، جوشیلی بحور ''بال جبریل'' کی غزلوں میں نہیں . . . ۔''[۶۴]

۶۴۔ ''میزانِ اقبال'' ، ص ۹۵ ۔

اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک !
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی !

اقبال نے بعض غزلوں کے کئی اشعار میں کسی موضوع کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کوئی ایک لفظ بار بار دہرایا ہے مثلاً :

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بہ دم

آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق
شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحر گاہی کا نم

اور

کھول کے کیا بیاں کروں سرِ مقامِ مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ باشرف ، مرگ ، حیاتِ بے شرف

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند

مندرجہ بالا پہلی مثال اقبال کے غنائی جوہر کی طرف ہماری راہنمائی کرتی ہے اقبال کے اشعار میں لفظوں کا انتخاب کچھ ایسا واقع ہوتا ہے کہ ان کے حروف میں تکرار کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے - زیر نظر مثال میں د ، ر ، س ، ن ، م اور ی جیسے حروف سے صوتی آہنگ پیدا کیا گیا ہے -

مندرجہ ذیل دو شعروں میں بالترتیب حرف خ اور حرف گ کی تکرار پر غور فرمائیے :

یا شرع مسلمانی ، یا دیر کی دربانی
یا نعرۂ مستانہ ، کعبہ ہو کہ بت خانہ !

علم فقیہہ و حکیم ، فقر مسیح[۴] و کلیم[۴]
علم ہے جویائے راہ ، فقر ہے دانائے راہ

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر ، اٹھتے ہیں حجاب آخر

بعض اوقات شعرا ، شعر یا مصرعہ کے شروع میں بھی ہم قافیہ الفاظ استعمال کرتے ہیں[٦٣] ۔ اس سے بھی کلام میں صوتی اثر آفرینی اور غنائیت پیدا کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اقبال کی غزل میں مثال کے طور پر یہ شعر دیکھیے ؛

رائی زورِ خودی سے پربت پربتِ ضعفِ خودی سے رائی

اقبال نے بال جبریل کی اکثر ابیات کے دونوں مصرعوں کا آغاز ایک لفظ یا ایک سے زیادہ الفاظ سے کیا ہے جہاں الفاظ کی اس صورت کا اعادہ بڑا دل کشا ہے ۔ وہاں اس سے معانی و مطالب کے بھی کئی زاویے قائم ہوتے ہیں :

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

کبھی سرمایۂ محفل تھی میری گرم گفتاری
کبھی سب کو پریشاں کر گئی میری کم آمیزی

٦٣- Poetry : Its Power and Wisdom By Francis x, Connolly p. 276.

ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

وہ دانائے سبل ، ختم الرسل ، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا

تو کفِ خاک و بے بصر ! میں کفِ خاک و خود نگر !
کشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں ؟

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا
یہ سپہ کی تیغ بازی ، وہ نگہ کی تیغ بازی

ضمیرِ پاک و نگاہِ بلند و مستیٔ شوق
نہ مال و دولتِ قاروں ، نہ فکر افلاطوں

تیرا امام بے حضور ، تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گذر ، ایسے امام سے گذر

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے ! آتا ہے دھن ، جاتا ہے دھن !

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے ؟ یہی طغیانِ مشتاقی

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک ، یا دامنِ یزداں چاک

بلکہ اس کے اندر تہ بہ تہ گہرائیاں ہوتی ہیں ۔''۶۱

غنائیت کے ایک اہم وسیلہ یعنی ردیف کی کمی کے باوجود بال جبریل کی غزلوں میں موسیقیت ، آہنگ اور ترنم پیدا کرنے میں اس حد تک کامیابی حاصل کرنا اقبال کے شاعرانہ وجدان کا ثبوت ہے ۔ سید عابد علی عابد لکھتے ہیں :

''ردیف کی صوتی اور غنائی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ جو شعراء موسیقی کے رموز سے آگاہ ہیں وہ یا تو ردیف استعمال کرتے ہیں یا قافیہ کی شکل ایسی رکھتے ہیں کہ روی کی وجہ سے یا اور کسی بنا پر ردیف کی سی صورت پیدا ہوتی ہے ۔''۶۲

ردیف کی عدم موجودگی میں غنائی تاثر پیدا کرنے کے لیے اقبال نے جو طریقے اختیار کیے ہیں ۔ ان میں اہم ترین طریقہ اندرونی قافیوں کا استعمال ہے ۔ اقبال کے ہاں اندرونی قافیے (Internal Rhymes) بڑے سلیقے اور ہنرمندی سے استعمال کیے گئے ہیں ۔ ''بال جبریل'' کی غزلوں میں ان کا استعمال کوشش اور سعی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتا ۔ بلکہ تخلیقی جذبہ کی شدت اور اظہار کی سہولت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اندرونی قافیوں کے استعمال میں تصنع یا آورد کی بجائے ایک فطری انداز پایا جاتا ہے ۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اقبال نے اندرونی قافیوں کی ترتیب اور ترکیب کا کوئی مخصوص سانچہ وضع نہیں کیا ۔ مندرجہ ذیل اشعار کے اندرونی قافیوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ قافیوں کی ترتیب فنی ضرورت کے مطابق بدلتی رہتی ہے ۔ مثلاً

تو ہے محیط بیکراں میں ہوں ، ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

———

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے ؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟

———

۶۱۔ ''اقبال اجمالی تبصرہ'' (طبع اول) ، ص ۸۸ - ۸۹ ۔
۶۲۔ ''اصول انتقاد ادبیات'' ، ص ۳۲۹ ۔

مگر اس احساس اور شعور کے باوصف "بالِ جبریل" میں زیادہ تعداد جیسا کہ اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے، غیر مردف غزلوں کی ہے۔ یوں تو کئی قدیم و جدید غزل گو شعراء کے یہاں غیرمردف غزلیں موجود ہیں مگر غیر مردف، غزل سے رغبت اقبال کی طرح ان کے ہاں ایک نمایاں رجحان کی حیثیت حاصل نہیں کر پائی۔ اقبال کی ان بے ردیف غزلوں میں غزلیہ شاعری کی ایک بنیادی خصوصیت یعنی غنائیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ غنائیت تغزل کا ایک اہم وصف ہے۔ ردیف کی غنائی اہمیت کے احساس کے باوجود اقبال کا غزل کی غیر مردف ہیئت کو ترجیح دینا تعجب انگیز واقعہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے ردیف سے اس لیے اجتناب کیا کہ اس سے قافیہ کی بدولت وجود میں آنے والا فکر انگیز ارتکاز ڈھیلا پڑ جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ردیف اور قافیہ کے ترک و اختیار کا کوئی فارمولا وضع کیا جا سکتا ہے کیونکہ تخلیق فارمولوں سے آزاد ایک پُر اسرار عمل ہے —— کئی بار ایسا بھی ہوتا ہے کہ قافیے ردیف کے بغیر بے جان ہو جاتے ہیں۔ البتہ جب کبھی ردیف اور قافیہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو اس سے شعر کی معنوی گہرائی اور صوتی اثر میں اضافہ ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ فنی کامیابی کے لیے تمام تر فنی وسائل کسی تخلیقی شخصیت، اس کے اسلوب اور نقطہ نظر کے مرہون منت ہوتے ہیں۔ اقبال کی تخلیقی شخصیت اتنی زور دار تھی کہ ان کی فکری اقدار کے منکر بھی ان کی تخلیقی اور فنی صلاحیتوں کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہے۔ پروفیسر مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں:

"اقبال کے اشعار ہماری سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں یا ان کے افکار و نظریات سے ہم کو اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن جس خصوصیت کا ان کے حامی اور مخالف دونوں کو قائل ہونا پڑے گا وہ یہ ہے کہ ان کا ایک مصرعہ ایسا نہیں ہوتا جو نازک سے نازک ساز پر گایا نہ جا سکتا ہو۔ اور یہ خصوصیت محض غنائی نہیں ہے۔ یعنی وہ محض خوش آہنگ الفاظ کے حسن ترتیب سے نہیں پیدا ہوئی ہے۔ اقبال کے اشعار میں جو موسیقیت ہوتی ہے وہ ایک مرکب آہنگ ہے جس کو الفاظ و افکار دونوں سے بہ یک وقت ایک اصلی اور اندرونی تعلق ہوتا ہے اور ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ اور معنی باہم مل کر ایک ایسی دھن پیدا کر رہے ہیں جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے اقبال کا ترنم کبھی سطحی نہیں ہوتا

اسی طرح تین غزلوں میں آخری سے پہلے شعر میں اقبال اپنا نام لائے ہیں :

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

سنا ہے میں نے سخن رس ہے ترک عثمانی
سنائے کون اسے اقبال کا یہ شعرِ غریب !

غزل کو اردو میں غنائی شاعری کا بہترین نمونہ خیال کیا گیا ہے ۔ غزل کی غنائی کیفیت میں ردیف اور قافیہ کیا حصہ لیتا ہے ۔ اس کا جواب ڈاکٹر یوسف حسین خان کے ان الفاظ میں ملتا ہے !

''اس میں شبہ نہیں کہ غنائی شاعری میں خالص موسیقی کی بہ نسبت جس میں بول ہی بول ہوتے ہیں زیادہ تعین پایا جاتا ہے ۔ لفظوں کے معنی ہوتے ہیں ۔ سُروں کے معنی نہیں ہوتے ۔ ان کا اثر بس اشارتی ہوتا ہے جس طرح موسیقی میں سُروں اور راگوں کا اعادہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح غزل میں ردیف اور قافیے کے اعادے اور ترتیب سے وہی کام لیا جاتا ہے ۔''۵۹

اگرچہ غزل میں نغمگی ، موسیقیت اور غنائیت کئی وسیلوں سے پیدا کی جاتی ہے مگر اس کا موثر ترین وسیلہ ردیف ہی ہے اور اس پر فن غزل کے جمہور ناقدین متفق ہیں ۔ اور اقبال بھی اس رمز سے آگاہ تھے ان کے نزدیک ردیف حسن آفرینی کی قدر رکھتی ہے ۔ انھوں نے ایک خط میں لکھا تھا :

''. . . غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے ، اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے . . .''۶۰

۵۹- ''اردو غزل'' بار دوم ۱۹۵۲ء ، مکتبہ جامعہ ، ص ۳۵ - ۳۶ -
۶۰- ''اقبال نامہ'' حصہ اول ، ص ۱۷۹ -

پروفیسر ای جی براؤن نے غزل میں مقطع کے رواج کی قیاساً تاریخ متعین کرتے ہوئے لکھا ہے :

"... In later days (but not, I think, before the Mongol invasion) it became customary for the poet to introduce his *takhallus, nom de guerre*, or "pen name" in the last bayt, or maqta, of the ghazal, which is not done in the qasida."[۵۷]

بہرحال یہ طے ہے کہ مقطع بھی فن غزل کی ایک لازمی شرط قرار پا چکی ہے - صدیوں سے غزل گو مقطع کا التزام کرتے چلے آ رہے ہیں مگر مقطع میں تخلص کی پابندی خیال کے آزادانہ تسلسل میں مانع ہوتی ہے کیونکہ شعر میں لازماً تخلص کے لیے گنجائش پیدا کرنا پڑتی ہے یا تخلص کی مناسبت سے مضمون سوچنا پڑتا ہے - اکثر مقطوں میں تخلص مطالب سے میل نہیں کھاتا - اور بھرتی کا ایک لفظ رہتا ہے - الغرض مقطع میں بہر طور تخلص استعمال کرنے کی کوشش سے شعر کی معنوی کلیت متاثر ہوتی ہے اور اس سے معانی اور مضمون میں کھانچا باقی رہ جاتا ہے - علاوہ ازیں مقطعوں میں عام طور پر شاعرانہ تعلی کا اظہار ہوا ہے - اقبال کو روایت پرستی اور رسمی باتوں سے کوئی سروکار نہ تھا - اس لیے اقبال کو غزلوں میں مقطع کی بلاجواز رسم ترک کرتے ہوئے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہوئی - علامہ اقبال ، مولانا گرامی کو اپنے ایک خط میں اپنی ایک فارسی غزل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

"بس اتنے ہی شعر تھے ، مقطع لکھنے کی عادت ہی نہیں -"[۵۸]

اقبال نے "بال جبریل" کی ستتر (۷۷) غزلوں میں صرف سات غزلوں میں مقطعے کہے ہیں -

ایک غزل کے درج ذیل آخری دونوں شعروں میں نام آیا ہے :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ ایک مرد تن آسان تھا ، تن آسانوں کے کام آیا

اسی اقبال کی میں جستجو کرتا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاہین زیر دام آیا

۵۷- A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27 -

۵۸- "مکاتیب اقبال بنام گرامی" ، ص ۱۶۳ -

کے دونوں مصرعے مقفّی ہوں ۔ باقی ابیات غزل میں صرف مصرع ثانی میں قافیہ ہوتا ہے ۔۵۵

چونکہ مطلع غزل کی ہیئت کا ایک لازمی جزو ہے ۔ اس لیے غزل میں بہر طور اس کا التزام کیا جاتا ہے ۔ غزل گو شعرا کے دواوین اور کلیات سے بھی اس روایت کی پابندی کا ثبوت ملتا ہے ۔ اگر مطلعوں کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اکثر مطلع کہنے کے لیے شعراء کو بڑی کاوش کرنا پڑتی ہے ۔ دیکھنے میں آیا ہے کہ کئی موقعوں پر مطلع کے دونوں مصرعوں میں مکمل ہم آہنگی وجود میں نہیں آئی ۔ اور مطلع کے دونوں مصرعوں میں مبہم اور خفی معنوی مطابقت پیدا ہو سکی ہے ۔ بعض شعراء نے ان دقتوں کا احساس کرتے ہوئے بعض موقعوں پر اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا ۔ مثلاً غالب کے دیوان میں کئی غزلیں مطلع کے بغیر ہیں ۔ اسی طرح اقبال نے محض روایت لبھانے کی بجائے ترک رسم کو ترجیح دی ہے ۔ مثلاً بال جبریل کی درج ذیل دو غزلوں میں اقبال نے غزل کی ہیئت کی اس پابندی سے انحراف کیا ہے :

یا رب یہ جہانِ گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردانِ صفا کیش و ہنرمند

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غمازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی

مطلع کی طرح غزل میں مقطع بھی ہیئت کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا ہے پروفیسر عبدالقادر سروری مقطع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"۔ . . آخری شعر جس پر غزل ختم ہوتی ہے مقطع کہلاتا ہے ۔ مقطع میں عموماً شاعر اپنا مختصر نام لاتا ہے ، جس کو تخلص کہتے ہیں ۔"۵۶

۵۵۔ "بحر الفصاحت" مطبوعہ نولکشور ، ص ۵۲ ۔ نیز دیکھیے :
غزل کی ہیئت کا سوال ، ادب لطیف سالنامہ ۱۹۵۷ء اور مباحث ص ۹ ۳ ۵ ۔
براؤن A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27 ۔
اور غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین "ادب لطیف" ، جولائی ۱۹۵۴ء ، ص ۳ ۔

۵۶۔ "جدید اردو شاعری" اشاعت ۱۹۴۶ء ، کتاب منزل لاہور ، ص ۴۰ ۔

اس پر شعر کے پورے خیال کا بوجھ ہوتا ہے ۔ اس لیے کسی حد تک قافیے کی تنگی کا گلہ بجا ہے ۔ غلط انتخاب یا تو شعر کو ہزلیات کی حد تک لے جاتا ہے یا پورا شعر ریت کی دیوار کی طرح بیٹھ جاتا ہے ۔"[۵۳]

محض قافیہ بندی ، کاریگری یا لفظی بازی گری تو ضرور ہے ۔ مگر خیال ، جذبہ یا احساس کے فنی اظہار کا کمال ہرگز نہیں ہے ۔ اسی لیے قافیہ پیمائی کو مستحسن خیال نہیں کیا جاتا ۔ البتہ غزل میں قافیے کا تخلیقی سطح پر استعمال مضمون کی تعمیر اور معانی و مطالب کی تشکیل کرتا ہے گویا مضمون طرازی قافیے کی مرہون منت ہے ۔ ظاہر ہے نئے مضامین نئے قافیوں کے متقاضی ہوں گے چونکہ اقبال نے اپنے نظام فکر کے سیاق و سباق میں غزلیں کہیں ۔ اس لیے پرانے اور مستعمل قافیے ان کے لیے کاز آمد نہ ہو سکتے تھے ۔ اس لیے انھوں نے ایسے غیر مستعمل قافیے دریافت کیے ۔ جو ان کے نئے مضامین کے فکری پہلو کی ترجمانی کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ اردو غزل میں نئے قافیوں کو قابل قبول بنانا اقبال کا فنی اجتہاد ہے ۔ بے شک اقبال نے بھی قافیے کی مدد سے ہی اپنی غزلیات کے اشعار میں مضمون کی تکمیل کی ہے مگر کہیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ قافیہ تنگ ہے ۔ بلکہ شعر کے دوسرے الفاظ کے ساتھ قافیہ کی یگانگت اور ہم آہنگی بڑی فطری معلوم ہوتی ہے ۔ اقبال کے غزلیہ اشعار میں اکثر قافیہ نقطۂ عروج کا منصب ادا کرتا ہے ۔ یہ اقبال کے قوافی کا اضافی حسن ہے ۔ جو دوسرے بڑے غزل گوؤں کے ہاں موجود تو ہے مگر اقبال کے قوافی کا یہ حسن ان شعراء کے ہاں ایک مستقل خوبی یا خصوصیت نہیں بن پایا ۔

علمائے فن ، مطلع کو غزل کی ہیئت ترکیبی کا ایک اہم اور ضروری عنصر خیال کرتے ہیں ۔ مولانا اصغر علی روحی دبیر عجم میں لکھتے ہیں :

". . . غزل را چون قصیدہ مطلع ضروری است . . ." ۔[۵۴]

مولف بحر الفصاحت کے مطابق :

غزل ان اشعار متفق الوزن و القوافی کو کہتے ہیں جن کی بیت اول

۵۳۔ غزل کا فن ، ادب لطیف ، جولائی ۱۹۵۴ء ، ص ۵ ۔

۵۴۔ "دبیر عجم" ، ص ۵۳ ۔

اور قافیہ پر بطور تخلیقی محرک ، ڈاکٹر محمد صادق نے ایک جگہ بڑی اچھی بحث ہے :

''غزل پر شدید ترین الزام یہ عاید کیا جاتا ہے کہ اس میں شاعر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا ۔ اس میں وہی کچھ کہا جا سکتا ہے جس کی قافیہ اور ردیف اجازت دیتے ہیں اور وہ الفاظ کا سہارا لیتے ہوئے آخرکار ایک مطلب تک پہنچ جاتے ہیں ۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ ادنٰی قسم کے شعراء کا یہی شیوہ ہے ۔

. . . لیکن حقیقی شعراء قافیے کی مدد سے خیال کی جستجو میں سرگرداں نہیں ہوتے ، بلکہ قافیے کی مدد سے معاً ایک مکمل خیال ان کے سامنے آ جاتا ہے ۔

باقی رہا قافیے کا خیال کی طرف رہنمائی کرنا تو اس میں کوئی قباحت نہیں ۔ علاوہ ازیں یہ تنقید صرف غزل گو شعرا پر ہی نہیں بلکہ تمام شعراء پر صادق آتی ہے ۔ انگریزی شاعر ڈرائی ڈان نے لکھا ہے کہ قافیے کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے شاعر کا دماغ ایک خاص خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے ۔ نفسیات کے ماہر اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی خیال خود بخود ہمارے شعور میں نہیں آ سکتا ۔ اسے کسی نہ کسی ایتلاف کی ضرورت ہے ، خواہ وہ مرئی ہو یا غیر مرئی ۔ بس قافیے کی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایک پورے کا پورا خیال شاعر کے سامنے آ جاتا ہے ۔ اس لیے یہ کہنا کہ صرف غزل گو شاعر قافیے کے دست نگر ہیں ، درست نہیں ۔ درحقیقت شعراء کو خیال قافیے ہی کی مدد سے سوجھتے ہیں اور یہ ایک عالمگیر حقیقت ہے ۔[۵۲]

بہرحال اس اقتباس سے شعر میں قافیے کی فنی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ غزل کے اشعار کی تخلیق میں قافیہ کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے ۔ ڈاکٹر مسعود حسن خاں نے موزوں قافیہ کے استعمال کی بابت بڑی صحیح بات کہی ہے :

''قافیہ چونکہ غزل کا محور ہوتا ہے اس لیے اس کی چولیں ایک طرف تو بار بار دھرائی جانے والی ردیف سے بٹھانی پڑتی ہیں اور دوسری طرف

۵۲- ''ریاض ادب'' ، حصہ اول ، پنجاب یونیورسٹی پریس لاہور ، ۱۹۶۲ء ، ص ۶۷ - ۶۸ -

"۔ ۔ ۔ غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے ، مگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے"۔۵۰

اس کا مطلب ہے کہ اقبال ردیف کو زاویہ میں شمار کرتے تھے ۔ چونکہ اقبال کی نظر معانی و مطالب پر مبذول رہتی تھی اس لیے محاسن کلام ان کے ہاں ثانوی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ فطری اور خداداد شاعرانہ ذہانت کے مالک تھے ۔ لہٰذا ان کا کلام محاسن اور صنائع و بدائع سے خالی نہیں ۔ البتہ بقول سید عابد علی عابد :

"۔ ۔ ۔ صنائع لفظی کے سلسلے میں اقبال نے ہمیشہ یہ نکتہ ملحوظ رکھا ہے کہ ان کے استعمال کی غایت ہی یہی ہو کہ شعر میں دلپذیر آہنگ ، نغمہ اور ترنم پیدا ہو جائے"۵۱ ۔

اقبال نے بالِ جبریل کی غزلوں میں جہاں قافیے کی فنی اہمیت کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے ۔ وہاں قافیوں کی ندرت اور جدت سے نئے مضمون پیدا کرنے کے سلسلے میں بڑا فائدہ اٹھایا ہے ۔ اردو غزل میں قافیوں کے آٹھ دس سلسلے مروج رہے ہیں مثلاً جہاں فغاں — بہار ، نگار ، قرار — چمن ، سمن ، کفن ، دمن — سحر ، نظر ، خبر — پتھر ، لشکر ، گوہر — اور اس وضع کے چند دوسرے سلسلے ؛ عموماً ان سلسلوں کے مروج اور مستعمل قافیے ہی کام میں لائے جاتے ہیں ۔ مگر بالِ جبریل میں قافیوں کے نئے سلسلے یا ایسے سلسلے جو کمیاب ہیں ، لائق توجہ ہیں :

آرزو مندی ، خداوندی ، پابندی ، دیر پیوندی ، آشیاں بندی ، فرزندی ، الوندی ، حنا بندی ۔

بے نیازی ، نے نوازی ، کرشمہ سازی ، رازی ، شاہبازی ، تازی ، تیغ بازی ، دل نوازی ، برہانی ، فراوانی ، نگہبانی ، غزل خوانی ، ارزانی ، مسلمانی ، زندانی ، فانی ، درویشی ، خویشی ، اندیشی ، گوسفندی و میشی ، بے نیشی ، بیشی ، رفیق ، طریق ، خلیق ، دقیق ، توفیق ، عتیق ، تصدیق ، زندیق ، صف ، ہدف ، تلف ، شرف ، بکف ، خزف ، نجف ، مشتاق ، باقی ، ساقی ، آفاق ، اوراق ، خلاق ۔ شاعر کے لیے قافیے کی نفسیاتی ضرورت

۵۰۔ "اقبالنامہ" ، حصہ اول ، ص ۲۷۹ ۔
۵۱۔ "شعرِ اقبال" ، ص ۵۹۲ ۔

جاتا تھا ۔ اقبال نے غزل میں ردیف کی محض رسم ادا کرنے کی بجائے اس معاملے میں آزادہ روی اختیار کی ۔ انھوں نے بال جبریل میں طویل ردیفوں سے اجتناب برتا ہے ۔ وہ قافیے سے پیوست ہو جانے والی مختصر ردیفیں اختیار کرتے ہیں مگر ان کا عمومی رجحان غیر مردف غزلوں کی طرف ہے ۔ فراق گورکھپوری نے ایک جگہ لکھا ہے :

''بے ردیف کی غزلوں میں مسلسل نظم کے کچھ امکانات پیدا ہو جاتے ہیں''۔[۴۸] اقبال کی غزل کی ایک اہم خصوصیت (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے) تسلسل خیال ہے ۔ لہٰذا اس کے لیے غیر مردف یا مختصر ردیف کی غزلیں ہی موزوں تھیں یہی وجہ ہے کہ بال جبریل کی غزلوں میں لمبی ردیفیں نہیں ہیں ۔ بال جبریل کی غزلوں کی مجموعی تعداد ستتر (۷۷) ہے ۔ اگر غیر مردف ، مختصر ردیف اور طویل ردیف کی غزلوں کا شمار کیا جائے تو بعض دلچسپ نتائج سامنے آتے ہیں ۔ مثلاً بال جبریل میں سب سے زیادہ غیر مردف غزلیں ہیں ۔ ان کی تعداد پچاس (۵۰) ہے ۔ بیس (۲۰) غزلوں کی ردیف مختصر ہے ۔ اس اختصار کی یہ نوعیت ہے کہ ان غزلوں کی ردیف ایک یا دو لفظوں پر مشتمل ہے ۔ صرف سات غزلیں طویل ردیف کی حامل ہیں ۔ ان میں سے بیشتر غزلوں میں ردیف کے الفاظ تین سے زیادہ نہیں ہیں ۔ چونکہ غزل گو شعراء نے بالالتزام ردیف کا استعمال کیا ہے ۔ اس لیے عام طور پر ردیف کو غزل کے فنی شرائط میں ایک لاینفک جزو سمجھا جاتا ہے مگر سید عابد علی عابد نے شمس قیس کی شعر کی تعریف کے حوالے سے غزل کی بحث میں لکھا ہے :

''۔۔۔۔۔ ردیف کی موجودگی پر غزل کو اصرار نہیں ۔۔۔۔ لیکن غزل جو بعض معاملات میں قطعاً سمجھوتا نہیں کرتی نہ لچک کھاتی ہے ۔ قافیے کے وجود پر مصر ہے''[۴۹] ۔

علامہ اقبال نے بھی ایک خط میں غزل کے لیے ردیف کی بجائے قافیہ ہی کو ایک لازمی شرط قرار دیا ہے :

۴۸۔ اندازے (فروغ اردو لاہور ایڈیشن) ص ، ۲۴۴
۴۹۔ اصول انتقاد ادبیات ۔ ص ، ۳۳۴

ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو ۔ اور بس ! اس بات کو مدنظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" ۔۳۵

" ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا ۔ فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہو ۔ جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ، ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست"۳۶

اقبال اپنے اشعار میں معنی ، مفہوم اور فکر کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ اس کے ابلاغ اور ترسیل کے لیے لفظی و معنوی محاسن تو ایک طرف رہے وہ تو فن شعر کے بنیادی لوازم میں سے قافیہ جیسے اہم عنصر کے لیے بھی زیادہ تردد نہیں کرتے ۔ معلوم ہوتا ہے سید سلیمان ندوی نے اقبال کے نام خط میں اسرار خودی پر تبصرہ کرتے ہوئے بعض قوافی کو محل نظر خیال کیا ۔ اس کے جواب میں علامہ رقم طراز ہیں :

" قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے مگر چونکہ شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"۳۷ ۔

مثنوی غزل کے مقابلے میں بہت زیادہ لچک رکھتی ہے اور اس صنف میں خیال کے فنی اظہار کی سہولت نسبتاً زیادہ بہم پہنچتی ہے اور اس کے باوجود اقبال نے مثنوی کا پیرایہ اختیار کرتے ہوئے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا "کیونکہ شاعری مثنوی سے مقصود نہ تھی" ۔ اور جب انہیں اپنے افکار کے اظہار کے لیے غزل کا پیرایہ اختیار کرنے کی ضرورت پیش آئی تو وہ غزل کے ان عناصر کو کیسے گوارا کر سکتے تھے جو ان کے جذبہ اور فکر و خیال کے اظہار میں حارج ہو رہے تھے ۔ مگر غزل میں ان عناصر کا وجود ضروری یا کم از کم مستحسن ضرور خیال کیا

۳۵۔ اقبال نامہ حصہ اول ۔ ص ، ۱۰۸ ۔
۳۶۔ ایضاً ۔ ص ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ۔
۳۷۔ ایضاً ۔ ص ، ۸۵ ، ۸۶ ۔

میں ہونا لازمی ہے ۔ اسی طرح غزل میں مطلع اور مقطع کی پابندی بھی ضروری قرار دی گئی ہے ۔ علاوہ ازیں غزل کے ہر شعر کا منفرد اور خود مکتفی ہونا بھی ایک بنیادی تقاضا ہے ۔ بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے زیر نظر غزلیات میں جہاں ان تین بنیادی ضابطوں کا لحاظ رکھا ہے ۔ وہاں بیشتر غزلوں میں بعض امور میں بڑی جرأت اور بیباکی کے ساتھ مکمل یا جزوی انحراف بھی کیا ہے ۔ البتہ ایک بحر اور قافیہ کی شرط کی پوری پابندی کی ہے ۔ اگر اس شرط کی پابندی ملحوظ نہ رکھی جاتی تو غزل کی ہئیت ہی تبدیل ہو جاتی ۔ اقبال نے ردیف کے باب میں ایک لچک سے بہت فائدہ اٹھایا ہے ۔ فارسی اور اردو غزل کی تاریخ میں غیر مردف غزلوں کے نمونے موجود ہیں مگر ردیف کے التزام اور اہتمام کا عام رجحان رہا ہے ۔ بلکہ دلی اور لکھنؤ کے بعض ادوار میں طویل سے طویل ردیفوں کے استعمال کو مہارت اور کمال فن کا ثبوت سمجھا گیا ۔ اس طریق کار سے معنی و مفہوم کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے کیونکہ بیک وقت طویل ردیف کی مناسبت سے قافیہ لبھانا اور ساتھ ہی موضوع کو گرفت میں رکھنا آسان کام نہیں ۔ اس عمل میں معنویت کا مفقود ہونا قرین قیاس ہے ۔ حالی نے اسی خرابی کا احساس کرتے ہوئے لکھا :

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہمارے ہاں قافیے کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اگر تمام اردو دیوانوں میں غیر مردف غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید گنتی کی نکلیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ردیف اور قافیے کی گھاٹی خود دشوار گذار ہے تو اس کو اور زیادہ کٹھن اور ناقابل گذر بنانا انھیں لوگوں کا کام ہو سکتا ہے ۔ جو معنی سے کچھ سروکار نہیں رکھتے" ۔[۴۴]

اقبال نے اپنے کئی اشعار اور کئی خطوط میں اپنے فنی نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے ۔ مثلاً ایک خط میں اقبال برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ :

"شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمع نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں ، مقصود صرف یہ

۴۴۔ مقدمہ شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ۲۵۹ ۔

بچے ، جوان اور بوڑھے سب تھوڑا بہت اس کا چٹخارا رکھتے ہیں . . . . . لیکن غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ غزل میں جو عام دلفریبی ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہے جو کان ٹھمری سے مانوس ہو جاتے ہیں وہ دھرپت اور خیال سے لذت نہیں اٹھا سکتے ۔ ۔ ۔ ۔ زمانہ باواز بلند کہہ رہا ہے کہ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ ہوگی ۔''۳۱

بہر حال یہ ثابت ہے کہ اقبال نے غزل کی اصلاح میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے ۔ اقبال نے غزل کو معنوی عیوب اور فنی نقائص سے پاک کرنے کا مشکل ترین فریضہ انجام دیا ہے ۔ اصلاح غزل کے باب میں اقبال کا کمال یہ ہے کہ غزل میں انقلابی تبدیلیوں کے باوجود دلکشی اور دلفریبی میں کوئی کمی واقع نہ ہونے دی ۔ بقول عزیز احمد :

''نظم کی صنف نے اقبال کے ہاتھ میں . . . . ایک طاقتور حربے کی شکل اختیار کر لی . . . . . انھوں نے بعد میں غزل کی طرف پھر توجہ کی تو اس کا پرانا انداز بالکل منقلب کر دیا ، اس کی کلاسیکیت ختم ہوگئی اور پر لطف طنز سے لے کر عمرانی مسائل تک اس کے موضوعات میں داخل ہوگئے اور اگر آج غزل کا احیاء ہو رہا ہے تو بلاشبہ اس کا سبب اقبال کی نئی طرز کی غزل گوئی ہے'' ۔۳۲

اقبال کی غزل کا فنی زاویے سے جائزہ لیں تو پہلی ہی نظر میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جس طرح اردو غزل کو روایتی مضامین کے وداع اور نئے مضامین کے استقبال کے لیے تیار کیا ۔ اسی طرح غزل کو بعض فنی قیود سے رستگاری دلائی ۔ ڈاکٹر محمد صادق صنف غزل کے تعارف میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

''در حقیقت وہ قوانین و ضوابط جن سے ہم کسی صنف کا جائزہ لیتے ہیں ، خود اس صنف میں مضمر ہوتے ہیں اور از روئے انصاف انھیں صرف انھیں قواعد سے جانچا جا سکتا ہے''۔۳۳

غزل کی صنفی شرائط میں غزل کا ایک بحر اور ایک ردیف و قافیہ

۳۱۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ، ۲۰۷ ، ۲۰۸ ۔

۳۲۔ ثقافت پاکستان مرتبہ شیخ محمد اکرام ، مضمون اردو ادب از عزیز احمد ۔ ص ، ۲۲۵ ۔

۳۳۔ ریاض ادب ، حصہ اول ، پنجاب یونیورسٹی پریس لاہور ۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم

* * * *

یہ دیر کہن کیا ہے؟ انبارِ خس و خاشاک !
مشکل ہے گذر اس میں بے نالۂ آتش ناک !

* * * *

بال جبریل میں سب سے زیادہ تعداد ان غزلوں کی ہے جن میں کچھ مفرد اور کچھ مسلسل اشعار ہیں ، اس طرز کی بعض غزلوں کے مطلع درج ذیل ہیں :

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری !

* * * *

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبجو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں !

* * * *

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی!

* * * *

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

* * * *

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رقیب

* * * *

ان مختلف نوعیت کی مثالوں سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کی غزلوں میں بے ربطی ، انتشار ، پراگندگی اور تضاد موجود نہیں جو روایتی اور رسمی غزلوں میں عام رہا ہے ۔ اس کے خلاف حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں احتجاج کیا ہے ۔ علاوہ ازیں حالی نے لکھا تھا :

"غزل کی اصلاح تمام اصناف سخن میں سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے ۔ قوم کے لکھے پڑھے اور ان پڑھ سب غزل سے مانوس ہیں ،

پھر چراغ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن

* * * *

تو اے اسیر مکاں ! لا مکاں سے دور نہیں

* * * *

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی

* * * *

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

* * * * *

نہ تخت و تاج میں ، نے لشکر و سپاہ میں ہے

* * * *

ہے یاد مجھے! نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ

* * * *

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ

* * * *

بال جبریل میں ایسی غزلوں کی تعداد بھی کافی ہے جن کے مختلف اشعار سے ایک جزو کی کیفیت مرتب ہوتی ہے ۔ ایک غزل کے اندر ان اجزا یا ٹکڑوں میں خیالات کے ایک سے زیادہ سلسلے ملتے ہیں ۔ چونکہ ان ٹکڑوں میں فکر اقبال کے مختلف عناصر ہی بیان ہوئے ہیں - اس لیے ان میں روایتی غزل کی معترضہ بے ربطی اور انتشار معلوم نہیں ہوتا ، ذیل کی غزل اس کی نمائندہ مثال ہے :

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

اس غزل میں فلسفہ اقبال کے حوالے سے چار مختلف سلسلے نظر آتے ہیں ۔ خود اقبال نے اس غزل کے مختلف حصوں میں امتیاز قائم کیا ہے ۔

اسی طرح کی اور مثالیں بعض غزلوں میں ملتی ہیں ۔ مثلاً :

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز

* * * *

بال جبریل کی بیشتر غزلیات میں صنف غزل کی ایک بنیادی اور اہم خصوصیت ، یعنی ہر شعر کا ایک مکمل اکائی ، الگ وحدت ، یا مفرد و خود مکتفی ہونا بھی ان کے صنف غزل سے تعلق کی دلیل ہے - ان غزلیات کے اشعار کی انفرادی حیثیت کے پیش نظر ہر شعر کو غزل سے علیحدہ کر کے لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے اور اکثر اشعار مختلف موقعوں پر اکائی کے طور پر پیش بھی کیے جاتے ہیں - اس سے نہ تو شعر کی وحدت اور انفرادیت متاثر ہوتی ہے اور نہ ہی متعلقہ غزل میں کوئی کھانچا نمودار ہوتا ہے - یہ بھی اقبال کا خاص کارنامہ ہے کہ ان کی غزل میں خیالات کے انتشار اور تضاد کی کیفیت نظر نہیں آتی ہے - غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شعر ان کے کسی نہ کسی فکری پہلو سے نسبت رکھتا ہے - غزل پر حالی ، کلیم الدین احمد ، عظمت اللہ خان ، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے ناقدین نے ایک بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ غزلیات میں خیالات اور مضامین اس قدر متناقض ، متصادم اور متضاد ہوتے ہیں کہ ان سے قاری کی طبیعت منتقض ہو جاتی ہے ، اس صورت حال سے قاری پریشان ہو کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ان مضامین کی اساس تجربہ ، مشاہدہ ، خلوص اور صداقت پر نہیں اور یہ محض شعرا کی قافیہ پیمائی اور خیال آرائی ہے - مگر اقبال کی غزل خیالات کے اس انتشار اور لزاجیت کا شکار نہیں - اگرچہ کہیں کہیں مضامین کا آپس میں بظاہر کچھ ربط نہیں لیکن ایک غزل میں متضاد خیالات اکٹھے نہیں ہو پاتے - بہرحال بال جبریل میں ایسی غزلیں بکثرت دستیاب ہیں جن کے اشعار میں تسلسل ہے اور جس میں مطلع سے مقطع تک تمام اشعار میں ایک ہی خیال یا مضمون پیش کیا گیا ہے - ایسی غزلوں میں سے چند کے پہلے مصرعے ذیل میں درج کیے جاتے ہیں -

اثر کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد

• • • •

اپنی جولاں گاہ زیر آسماں سمجھا تھا میں

• • • •

عالم آب و خاک و باد سر عیاں ہے تو کہ میں

• • • •

ربط و تسلسل اتنا گہرا ہو جاتا ہے کہ یہ غزلیں نظم سے قریب تر ہو جاتی ہیں[۳۹] ۔ اس بنا پر اقبال کی تمام غزلوں کو نظم نما قرار دے دینا درست نہیں ۔ اقبال کی غزل کے اس اہم پہلو پر ڈاکٹر فرمان فتحپوری کی رائے بڑی متوازن ہے ، وہ لکھتے ہیں :

" . . . . . اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی رخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعت معانی اور وحدت مطالب کے لحاظ سے ، نظم کا مد مقابل بنا دیا ہے ۔ بعض نظم نگار شعراء خاص طور پر حضرت جوش ملیح آبادی ، جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفعتیں اور زبان کی نئی وسعتیں لے کر کچھ اس انداز سے منظر عام پر آئی کہ خود نظم کے لیے ایک طرح کا خطرہ بن گئی ۔ اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے ، گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا ۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا بطلان کر دیا ۔ ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی موڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بھر طور رونما ہو جاتی ہے لیکن ان غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرہ امتیاز خیال کیا جاتا تھا یہ خارجی آہنگ محض قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منظم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباط معنوی نے جنم دیا ہے یہ ترجمانی اور ارتباط معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے"[۴۰] یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ ڈاکٹر فرمان صاحب نے ہر غزل کو مربوط قرار نہیں دیا ۔

۳۹- دیکھیے بال جبریل کی غزلیات ۔
۴۰- اقبال سب کے لیے از ڈاکٹر فرمان فتح پوری ۔ ص ۳۸۴ ، ۳۸۵ طبع اول ۱۹۷۸ء ۔

میں سے مندرجہ ذیل آرا زیر نظر مقالہ کے آغاز میں درج کی جا چکی ہیں ۔ پروفیسر آل احمد سرور کے مطابق :

"اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے ۔"۳۶

ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے ہے کہ :

"اقبال کے یہاں غزل اور قطعہ کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے ۔"۳۷

در اصل مسلسل غزل (مردف یا غیر مردف) ، نظم اور قطعہ میں بڑا نازک سا فرق ہوتا ہے ۔ ان اصناف میں امتیاز ذوق لطیف اور تجربے کا مرہون منت ہے ۔ بال جبریل میں متعدد نظمیں غزل کی ہیئت میں لکھی گئی ہیں ۔ ان کے باقاعدہ عنوان قائم کیے گئے ہیں ۔ مگر اقبال نے انھیں بہرہ غزلیات میں شامل نہیں کیا ۔ مسلسل غزل اور غزل کی ہیئت میں کہی گئی نظم کا فرق کہاں معدوم ہوتا ہے ؟ بال جبریل کی نظم "لالہ صحرا" اس کی بہترین مثال ہے ۔ بال جبریل کی متعدد غزلوں میں مسلسل مضمون نظر آتا ہے ۔ جن کی بنا پر انھیں "غزل مسلسل" قرار دیا جاتا ہے ۔ تقریباً ہر دور کے فارسی اور اردو شعراء کے یہاں مسلسل غزلوں کے نمونے ملتے ہیں ۔ حالی لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بڑے بڑے استادوں نے اکثر مسلسل غزلیں بھی لکھی ہیں جن میں ایک شعر کا مضمون دوسرے شعر سے الگ نہیں بلکہ ساری ساری غزل کا مضمون اول سے آخر تک ایک ہے ۔ ایسی غزلیں اگر کوئی لکھنی چاہے تو ان میں کسی قدر طولانی مضمون بھی بندھ سکتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"۳۸

لیکن مسلسل غزل کی انفرادی مثالیں کم کم ہیں ۔ البتہ اقبال کے ہاں مسلسل غزلوں کی تعداد کافی ہے ۔ اور چند غزلوں میں تو اشعار کا

۳۶۔ نئے پرانے چراغ ۔ ص ۲۴۳ ۔
۳۷۔ ادب لطیف سالنامہ ۔ ۱۹۵۹ ۔
۳۸۔ مقدمہ شعر و شاعری ، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی ۔ ص ۲۲۰ ۔

چل اے میری غریبی کا تماشا دیکھنے والے
وہ محفل اُٹھ گئی جس دم، تو مجھ تک دور جام آیا

گرم فغاں ہے جرس اُٹھ کہ گیا قافلہ
وائے وہ رہرو کہ ہے منتظر راحلہ!

تیرے نفس سے ہوئی آتش گل تیز تر
مرغ چمن! ہے یہی تیری نوا کا صلہ

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رقیب

یوں تو کسی بھی صنفِ ادب میں لفظ و معنی کی دوئی روا نہیں مگر غزل چونکہ بہت نازک اور لطیف فن ہے، لہذا لفظ و معنی میں کامل مطابقت کے لیے غزل گو کو مشق و ممارست، فنی مہارت اور زبان و بیان پر مکمل دستگاہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ مندرجہ بالا اشعار سے اقبال کی قادر الکلامی، فنی پختگی، حسن ادا، لفظ و معنی کے ربط، لفظوں کے حسن ترتیب، موضوع اور اسلوب کی یگانگت، اظہار و ابلاغ کی کاملیت اور زبان و بیان کی ہم آہنگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی شاعری کا کوئی دور بھی فنی طور پر ناپختہ اور زبان و بیان کے اعتبار سے غیر ہموار نہیں مگر بال جبریل کی منظومات اور غزلیات اقبال کی تیس بتیس سالہ تخلیقی، فکری اور فنی زندگی کا نتیجہ ہیں۔ اس لیے اس مجموعے کے اشعار اور خصوصاً غزلوں میں روانی، صفائی اور برجستگی نے انھیں معجزۂ فن کا نمونہ بنا دیا ہے۔

ایک اور زاویے سے بال جبریل کی غزلیات کا مطالعہ اور جائزہ بھی ضروری ہے۔ جس کی بابت کئی نقادوں نے اشارے کیے ہیں۔ مثلاً ان

ہجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں !
فقط یہ بات ، کہ پیر مغاں ہے مرد خلیق !

فقط نگاہ سے ہوتا ہے فیصلہ دل کا
نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے !

مقام پرورش آہ و نالہ ہے یہ چمن
نہ سیر گل کے لیے ہے ، نہ آشیاں کے لیے

نہ بادہ ہے ، نہ صراحی ، نہ دور پیمانہ
فقط نگاہ سے رنگیں ہے بزم جانانہ !

کلی کو دیکھ ، کہ ہے تشنۂ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ !

احوال محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اول ، سوز و تب و تاب آخر !

یہ پچھلے پہر کا زرد رو چاند
بے راز و نیازِ آشنائی !

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
نہ پوچھ اے ہم نشیں مجھ سے وہ چشم سرمہ سا کیا ہے !

مجھے آہ و فغان نیم شب کا پھر پیام آیا
تھم اے رہرو کہ شاید پھر کوئی مشکل مقام آیا

ہیں ۔ مندرجہ ذیل اشعار سے خالص غزلیہ اشعار کی کیفیات کی یاد تازہ ہوتی ہے :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

مرے ہم صفیر اسے بھی اثر بہار سمجھے
انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ

دل غمیں کے موافق نہیں ہے موسم گل
صدائے مرغ چمن ہے بہت نشاط انگیز

کھو گئیں راز محبت پردہ دار ہائے شوق !
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبط فغاں سمجھا تھا میں

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن !

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سر دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

"تغزل کے بنیادی مفہوم اور اس مفہوم میں جو غزل کے لفظ کے ساتھ وابستہ ہے بہت تھوڑا سا فرق ہے۔ غزل میں محبوب اور محبوبی کی باتیں ہیں اور تغزل وہ مجموعی کیفیت ہے جو محبوب کے ذکر اور محبوبی کی باتوں سے پیدا ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔

غزل کے مضامین میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہو گئی لیکن اپنا ایک امتیاز اس نے ہر حال میں برقرار رکھا ۔ ایک خاص طرح کا اسلوب بیان جس میں وہ ساری صفات شامل ہیں جو غزل کی صدیوں کی روایت میں حافظ ، جامی ، سعدی ، خسرو ، میر ، غالب ، مومن اور حسرت کی غزل کی مدح و توصیف میں استعمال ہوتی رہی ہیں ۔ لفظوں کی نرمی ، گداز ، حلاوت ، گھلاوٹ ، اُن کا نغمہ ، ترنم اور صوتی جھنکار ، اُن کی معنویت ، خیال آفرینی اور تصور زائی ، ترکیبوں کا صوتی آہنگ ، تشبیہوں اور استعاروں کی وسیع دامنی ، مجاز اور کنایہ ، لطیف اشاریت و ایمائیت ، اُس کی مخصوص تلمیحوں کی آفاقیت ـــــ ان ساری چیزوں سے مل کر تغزل کا اسلوب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا احساس ، اس کا جذبہ ، اس کا مشاہدہ ، اس کا ذہنی تجربہ ، وہ خواہ زندگی کے کسی پہلو کا عکس ہو ؛ تغزل کے اس اسلوب میں رچ کر غزل کا شعر بنتا ہے ۔ گویا تغزل خیال ، جذبہ ، احساس یا تجربہ اور اسلوب کی ان ساری خصوصیات کی ، جو غزل کی روایت کا جزو خاص ہیں ، رچی ہوئی شکل اور کیفیت ہے ۔"۳۵

اس تعریف کے مطابق بالِ جبریل کی غزلیات کا مطالعہ کیا جائے تو کہیں بھی تغزل کے فقدان کا احساس نہیں ہوتا ۔ فکر کی ندرت ، مضمون کی جدت ، اسلوب کی تازہ کاری ، لب و لہجہ کی تازگی اور اچھوتے محاکات کے باوجود غزل کی روایت کا تسلسل نظر آتا ہے ۔ اس میں غزل کی شناسا مخصوص لغت اور فرہنگ ، تلازمات ، علامات ، اشارات اور تلمیحات وغیرہ کا بڑا حصہ ہے ۔ ثبوت کے لیے بالِ جبریل کی غزلیات میں استعمال ہونے والے الفاظ و مرکبات اور تلمیحات کی ایک سرسری فہرست ہی کافی ہے ۔ علاوہ ازیں ان غزلوں میں ایسے اشعار کی بڑی تعداد بھی ملتی ہے ۔ جو غزل کے اساتذہ کے عمدہ اور منتخب اشعار کے پہلو بہ پہلو رکھے جا سکتے

۳۵۔ اقبال کی نظموں میں رنگ تغزل ، از سید وقار عظیم ، مطبوعہ رسالہ اقبال لاہور ، بابت اپریل ۱۹۵۳ء ۔

اقبال نے غزل کے تمام اشاروں اور علامتوں کو تو لے لیا ۔ لیکن غزل کو اتنا مقصدی بنا دیا کہ ہم یہ سوچتے رہ جاتے ہیں کہ اُسے غزل کہیں یا نظم ۔ تو کیا غزل کو مقصدی نہیں ہونا چاہیے ؟ کہیں کہیں اور گاہ گاہ تو مقصدی یا افادی پہلو غزل میں چار چاند لگا سکتے ہیں لیکن شعور کی جو نرمی ، جذبات میں جو حلم و بردباری ، آواز میں جو گھلاوٹ اور شعور میں آب و گل کی دنیا کے لیے جو پرستارانہ جذبات اور من و تو کے جو رموز غزل کی جان ہیں وہ اقبال کی غزلوں میں ہمیں نہیں ملتے ۔ ایک فرد مجرد کی بلند آہنگیاں نہایت شد و مد کے ساتھ اقبال کی غزلوں میں ہمیں ملتی ہیں ۔"۴۳

فراق گورکھپوری کی اس رائے پر تبصرہ اور تنقید مقصود نہیں ، یہاں یہ رائے صرف یہ دکھانے کے لیے پیش کی گئی ہے کہ جب فراق جیسا بڑا نقاد اقبال کی غزل پر رائے ظاہر کرتا ہے تو اس کی بنیاد کسی پرانے اور ماضی بعید کے تاثر پر قائم معلوم ہوتی ہے ۔ اگر بالِ جبریل سامنے رکھ کر اقبال کی غزل پر رائے زنی کی جائے تو شاید لکھنے والا مختلف نتائج اخذ کرے ۔ اقبال کی غزلوں میں سوز و گداز کی سی کیفیت اور تغزل کی چاشنی بدرجہ اُتم موجود ہے ۔ تغزل اقبال کے کلام کی ایک ایسی خصوصیت ہے جس سے اُن کی نظمیں بھی متصف ہیں ۔ خود فراق گورکھپوری نے ۱۹۳۶ء میں اپنے ایک مضمون میں لکھا تھا :

"۔ ۔ ۔ یہ تاریخ ادب کی ستم ظریفی ہے کہ کچھ غزل گو محض ناظم ہوتے ہیں اور کچھ نظم کہنے والے (جیسے سر محمد اقبال) بہترین غزل گو ہوتے ہیں اور کبھی کبھی نظم کو بیک وقت داخلی و خارجی خوبیوں سے سنوار دیتے ہیں ۔ ۔ ۔"۴۴

پروفیسر سید وقار عظیم مرحوم نے اپنے ایک مضمون "اقبال کی نظموں میں رنگ تغزل" میں تغزل کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کی ہے :

۴۳۔ نقوش نمبر ۴۳ - ۴۴ ، جولائی - اگست ۱۹۵۴ء ، ص ۲۵۰ ، ۲۵۱ ۔

۴۴۔ اُردو غزل گوئی از فراق گورکھپوری ، شائع کردہ ادارہ فروغ اُردو ، لاہور - ۱۹۵۵ء ، ص ۱۴۲ ۔

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں ؟
کارِ جہاں دراز ہے ، اب مرا انتظار کر !
یہ مشتِ خاک ، یہ صرصر ، یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم ، تیری لذتِ ایجاد
قصور وار ، غریب الدیار ہوں ، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد !
تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ
تیرے پیمانے میں ہے ماہِ تمام اے ساقی !
میں کہاں ہوں تو کہاں ہے ؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے ؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی ؟
ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

بالِ جبریل کی غزلیں لب و لہجہ ، رنگ و آہنگ ، نئی زمینوں ، نئے قافیوں اور نئے مضامین ، جدت تشبیہ و استعارہ ، ندرتِ خیال ، اسلوب کی تازگی اور طرز ادا کی طرفگی کے لحاظ سے تکمیلِ فن کا نادر نمونہ تھیں اور چونکہ یہ استشنا چند غزلوں کے ایک دم کتابی صورت میں سامنے آئی تھیں ۔ اس لیے روایتی غزل کے بیشتر قارئین نے حیرت کے ساتھ ان پر نگاہ ڈالی ۔ حد یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد بھی بعض لوگ کچھ تحفظات کے ساتھ بالِ جبریل کے زیرِ نظر اشعار کو غزل کے زمرے میں داخل کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں ۔ مثلاً فراق گورکھپوری لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ اقبال نے "بالِ جبریل" اور "ضرب کلیم" میں غزل کے بدن اور چولے میں ایک ایسی شاعری پیش کی جو داخلی ہوتے ہوئے بھی گوشت و پوست کی شاعری سے بہت دور تھی ۔ اس امر پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے کہ اقبال کی غزلیں غزل کی حدود میں آتی ہیں یا نہیں ۔ غالب نے کہا تھا :

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

اُردو غزل کی تاریخ میں بالِ جبریل کی غزلیات نئے اور اچھوتے مضامین کی بنا پر خصوصی اہمیت رکھتی ہیں ۔ ان غزلوں میں خودی ، بے خودی ، عشق ، عقل ، موت ، حیات ، فقر ، جمہوریت ، آمریت ، آزادی ، غلامی ، درویشی ، تعلیم ، مکتب ، مدرسہ ، فرنگ ، تہذیب ، تقدیر ، اختیار ، جبر ، ارتقاء انسانی ، عروجِ آدم عظمتِ انسان ، عمل ، جد و جہد اور کائنات وغیرہ سے متعلق مضامین ملتے ہیں اور اُردو غزل کی تاریخ میں پہلی بار اس نوع کے مضامین متعارف ہوتے ہیں ۔ شاید ان میں سے بعض مضامین قدیم غزل کے مضامین سے مماثلت اور مشابہت کے حامل نظر آئیں ۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو یا تو یہ مماثلت ضمنی اور ثانوی ہوگی اور اگر کہیں بادی النظر میں کلی مشابہت ہوگی بھی تو اقبال کے ہاں اس کا معاشرتی ، سیاسی اور عمرانی پس منظر مختلف ہوگا اور اس کی معنویت ، اقبال کے فکری نظام کے سیاق و سباق میں ، خاص اقبال کے نقطہ نظر کی ترجمان ہوگی ۔ تاہم بعض غزلیات میں بڑی تعداد میں ایسے اشعار بھی موجود ہیں ۔ جن میں غزل کے روایتی مضامین کی بازگشت سنائی دیتی ہے ۔ مگر ان کا اسلوب منفرد اور غیر روایتی ہے اور اقبال کے لب و لہجہ کا آہنگ روایتی مضمون کی افسردگی کو توانائی ، جوش اور ولولہ میں بدل دیتا ہے ۔ ان غزلیات میں جوش اور ولولے کا رنگ خصوصاً ان مقامات پر دیدنی ہے ، جہاں شاعر نے خدا سے خطاب کیا ہے ۔ یا خالق حقیقی سے راز و نیاز کے معاملات کا بیان کیا ہے مثلاً :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا ! مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب ! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا
تو ہے محیط بیکراں ، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر !

اُردو غزل کی ترقی اور توسیع میں اقبال نے ویسا ہی اجتہادی کارنامہ انجام دیا ۔ جیسا خواجہ حافظ نے اپنے زمانے میں سر انجام دیا تھا کیونکہ جہاں تک اُردو غزل کا تعلق ہے ۔ دکنی غزل گویوں سے لےکر داغ تک مختلف ادوار کے شعراء کے ہاں رسمی اور تقلیدی مضامین کے ساتھ ساتھ کئی ممتاز غزل گو شعراء کے ہاں بہ اعتبار اسلوب اور مواد انفرادیت کا پہلو نمایاں ہے ۔ خصوصاً میر ، غالب اور آتش کے ہاں متنوع موضوعات ، جدت مضامین اور ندرت ادا کا ثبوت ملتا ہے ۔ لیکن بحیثیت مجموعی اُردو غزل مضامین ، اسلوب ، طرز ادا اور زبان و بیان کے لحاظ سے ایک دائرہ میں سمٹ کر رہ گئی تھی ۔ حتیٰ کہ اقبال کے اوائل عمری کے زمانے میں داغ کا کمال بھی عاشقانہ مضامین ، شوخی اور روزمرہ ، محاورہ کے استعمال اور زبان کے چٹخارہ کا مرہون منت تھا ۔ مگر یہ دائرہ اقبال کے فکری محور سے مطابقت نہ رکھتا تھا ۔ اقبال نے جاوید نامہ (۱۹۲۷) کے بعد اُردو زبان میں اپنے خیالات اور تصورات کے اظہار کے لیے جب غزل کی ہیئت منتخب کی تو وہ مضامین جو اقبال ۱۹۰۱ء سے ۱۹۳۰ء یا ۱۹۳۵ء تک اپنی فارسی تصانیف اور انگریزی خطبات میں بیان کرتے آئے تھے ۔ اب بالِ جبریل کی غزلوں میں بہ انداز رمز و ایما بیان کئے ان غزلوں میں نہ تو قدیم غزلوں کے روایتی مضامین نظر آتے ہیں اور نہ اسلوب اور زبان کے متحجر سانچے ، اُردو ادب کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا انقلاب تھا ۔ عام طور پر ایسے انقلابی اقدام سے مفاہمت دیکھنے میں نہیں آتی ، اس نوع کے اقدامات پر اکثر شدید رد عمل کے مظاہرے ہوتے ہیں ۔ کیونکہ طرز کہن پر اَڑنا انسانی فطرت کا خاصہ ہے ۔ اقبال نے نہ صرف بالِ جبریل کی غزلوں کے حوالے سے اُردو غزل کے لیے نیا آئین اور نیا دستور مرتب کیا بلکہ اسے قابل قبول بھی بنایا ۔ یہ قبولیت اقبال کی غزل کے دورِ اول سے لےکر بالِ جبریل تک کم و بیش تیس بتیس سال کی فنی ریاضت اور فکری کاوش کا ثمرہ ہے ۔ بہرحال اقبال ایسے فنی مقام پر پہنچ گئے تھے جہاں فنکار اور اس کے مداحین کے درمیان ذہنی یگانگت پیدا ہو جاتی ہے اور ہر دو کے جذباتی قرب کا باعث ہوتی ہے ۔ خود اقبال کو بھی اس بات کا احساس ہے ۔ وہ بالِ جبریل کی ایک غزل میں کہتے ہیں :

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

کے لحاظ سے کسی نہ کسی ہیئت میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں ۔ مثلاً غزل ہی کی مثال پر غور کیجیے ۔ جب اقبال مثنوی اسرار و رموز ، پیام مشرق اور بانگ درا کی منظومات میں اپنے فلسفہ و فکر کو بالوضاحت بیان کر چکے تو اس سے متعلق مفرد خیالات جب تخلیقی جذبہ بن کر ابھرتے تو ان کے اظہار کے لیے موزوں ترین ہیئت کی دو صورتیں یعنی غزل یا قطعہ موجود تھیں ۔ ایسے مفرد اور منتشر خیال پارے ضرورتِ اظہار کے مطابق قطعہ ، غزل یا غزل مسلسل میں ڈھل جاتے ۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر یہی مضامین اقبال غزل کے پرانے علائم و رموز کے حوالے سے بیان کرتے تو وہ اس کے اظہار و ابلاغ میں کامیاب ہوتے یا ابہام کا شکار ہوتے ۔ کیونکہ غزل کے لیے علائم و رموز کا ایک معروف ذخیرہ بنیادی تقاضا ہے ۔ اقبال کی غزل کے باب میں یہ تقاضا ان کی مثنویوں ، طویل نظموں اور دوسری منظومات نے پورا کیا اور اقبال کی غزل کے لیے وہ فضا تیار ہوئی جس میں اجنبیت اور غرابت موجود نہ تھی ۔ جہاں تک بال جبریل کی غزلیات کا تعلق ہے پیام مشرق اور زبور عجم کے مقابلے میں ان کا رنگ و آہنگ امتیازی شان رکھتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبور عجم کی اشاعت (۱۹۲۷ء) سے لے کر بال جبریل کی اشاعت (۱۹۳۵ء) تک کے آٹھ سالہ وقفے میں خطبات کی تصنیف اور جاوید نامہ کی تخلیق سے اقبال کے تصورات میں اور زیادہ جامعیت آ گئی ۔ جامعیت ، اجمال اور اختصار غزل کی ایک اہم خصوصیت ہے ۔ اس مرحلہ پر بال جبریل کی غزلیات کا ظہور اقبال کے وجدانی اظہار کا نقطہ عروج بن جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال سے پہلے سوائے خواجہ حافظ کے غزل کے امکانات کا ایسا رمز آشنا اور مزاج شناس شاید ہی کوئی ہوا ہوگا ۔ شبلی نعمانی خواجہ حافظ کے باب میں لکھتے ہیں :

" . . . . . اس وقت تک غزل میں عشق و محبت اور محبوب کے حسن و جمال کی تعریف کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا تھا ، خواجہ حافظ نے اس دائرہ کو وسیع کر دیا ، ہر قسم کے رندانہ ، صوفیانہ ، فلسفیانہ ، اخلاق خیالات غزل میں ادا کیے اور چونکہ زبان پر بے انتہا قدرت تھی ۔ اس لیے کسی قسم کے خیال ادا کرنے میں زبان کی لطافت اور رنگینی میں فرق نہ آیا ، یہ غزل گوئی کی معراج تھی ، جس کے بعد غزل کو یہ مرتبہ کبھی نہ حاصل ہوگا ۔ اور نہ ہو سکتا تھا . . . . . ۔"[۳۲]

۳۲۔ شعر العجم ۔ ص ، ۶۹ ۔

ذکر ہوا ، کئی نقاد مکمل طور پر غزل کی صنف تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک حسن و عشق غزل کا بنیادی موضوع ہے اور بال جبریل کی زیر نظر غزلیات میں حسن محبوب کی کیفیتوں اور عاشق مہجور کی وارداتوں کا بیان موجود نہیں ہے ۔

اقبال نے غزل کے دوسرے مہمات مضامین مثلاً حسن و عشق کے ناز و نیاز ، معاملہ بندی کی کیفیات ، دنیا کی بے ثباتی ، یاس و نا امیدی تقدیر کی ستم ظریفی ، زمانے اور فلک کی ستم شعاری ، رندی و میخواری ، تصوف کے معارف ، توکل و قناعت ، پند و موعظت اور اخلاق کو موضوع نہیں بنایا ۔ اور نہ ہی معنی آفرینی ، خیال بندی ، روزمرہ ، عام بول چال اور صنائع و بدائع کے استعمال اور تشبیہ و استعارہ میں جدت طرازی کی روایت سے وابستہ ہوئے ۔ بانگ درا کی دو ایک غزلوں کے سوا اقبال کی غزل میں تقلیدی رنگ مفقود ہے اور وہ اجتہادی انداز کی حامل ہیں ۔ اس لیے اقبال مروج اصطلاحی معنوں میں غزل گو شاعر نہ تھے ۔

حالی نے قدیم غزل کے سلسلے میں چند اصلاحی مشورے دیتے ہوئے جدید غزل کا ۱۸۹۳ء میں مقدمہ شعر و شاعری میں تصور پیش گیا اور اس تصور کے مطابق جدید غزل کے ابتدائی عملی نمونے پیش کیے ۔ اگرچہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں نئے سیاسی اور سماجی حالات کے تحت خاص طور پر حالی اور اکبر نے قومی ، معاشرتی اور تمدنی مسائل کو غزل کے مضامین قرار دے کر اجتہادی کارنامہ ضرور سر انجام دیا تھا ۔ مگر قدیم طرز کی غزل گوئی کو غیر معتبر خیال نہ کیا تھا ۔ اقبال نے ۱۹۱۵ء میں قدیم غزل کو بلحاظ مضامین یکسر مسترد کر دیا ۔ اسرار خودی میں ''حافظ صہبا گسار'' پر تنقید تصوف کے محض سلبی پہلو کو ہدف بنانے تک محدود نہیں ہے ۔ اگر بنظر تعمق دیکھیں تو یہ تنقید قدیم غزل کے موضوعاتی نظام پر تنقید و تعریض کے مترادف ہے ۔

بال جبریل سے پہلے پیام مشرق اور زبور عجم کی فارسی غزلیات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے غزل کو مخصوص اور محدود مضامین کے حصار سے آزاد کرایا ۔ اور اپنی غزلیات میں نظام خودی کے مختلف اور مفرد عناصر کو پیش کیا ۔ اقبال کا پیغام ایک تخلیقی جوش کی صورت میں نمودار ہوتا تھا ۔ اقبال اپنے خیالات کے اظہار کے لیے کسی ہیئت کو فوقیت نہیں دیتے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فکری زاویے اپنی مناسبت

بادہ گردانِ عجم وہ عربی میری شراب
مرے ساغر سے جھجھکتے ہیں مے آشام ابھی

پردہ چہرے سے اٹھا ، انجمن آرائی کر
چشم مہر و مہ و انجم کو تماشائی کر
نفسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر
کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم !
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

اے رہرو فرزانہ ! رستے میں اگر تیرے
گلشن ہے تو شبنم ہو ، صحرا ہے تو طوفاں ہو

بانگ درا کے تینوں ادوار کی غزلیات کے سرسری جائزہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے عہد بہ عہد نظموں میں اقبال کے خیالات کا ارتقاء ہوتا رہا ۔ ان کی غزلوں کے مضامین اور اسلوب میں بھی اسی طرح تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں ۔

زیر نظر مقالہ کے ابتدائی صفحات میں یہ امر طے کر دیا گیا ہے کہ بال جبریل کی منظومات ص ، ۵ تا ص ، ۱۱۳ ٹکنیک ، ہیئت اور اسلوب کے اعتبار سے صنف غزل کی ذیل میں آتی ہیں ۔ البتہ ص ، ۱۲ پر غزل نمبر ۵ جس کا مطلع ہے :

کیا عشق ایک زندگیٔ مستعار کا
کیا عشق پائدار سے نا پائدار کا

اور اس کا آخری شعر ہے :

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یا رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

غزل کی ٹیکنیک سے انحراف کی مثال ہے ۔ ان اشعار کو غزل کے زمرے میں رکھنا مشکل ہے ۔ بال جبریل کی غزلیات کو جیسا کہ ابتداء میں

والدہ مرحومہ کی یاد میں (۱۹۱۵ء) خضر راہ (اپریل ، ۱۹۲۲ء)۔ طلوع اسلام (اپریل ۱۹۲۳ء) ۔ اقبال کے تینوں ادوار کی اردو منظومات اور غزلیات مع ظریفانہ ستمبر (۱۹۲۴ء میں مجموعہ کی شکل میں منظر عام پر آئیں ۔ لیکن یہاں یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے ۔ کہ اقبال کی فارسی میں دو مثنویاں اسرار خودی اور رموز بیخودی بالترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہو چکی تھیں اور فارسی میں تیسری کتاب پیام مشرق کے نام سے ۱۹۲۷ء میں پہلی بار شائع ہوئی ۔ اس کتاب کا ایک حصہ مئے باقی کے عنوان سے فارسی غزلیات پر مشتمل ہے گویا بانگ درا کی اشاعت (۱۹۲۴ء) تک اقبال کی شاعری کا صرف مقصد اور موضوع ہی متعین نہیں ہوتا بلکہ ان کے فلسفہ حیات کے بنیادی تصورات اپنی بیشتر جزئیات سمیت فنی اظہار کے مراحل طے کر لیتے ہیں ۔ بانگ درا حصہ سوم (۱۹۰۸ء تا ۱۹۲۴ء) کی غزلیات کی تعداد صرف آٹھ ہے ۔ تاہم اس دور کی غزلیات اقبال کی غزل کے ارتقائی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہیں ۔ حصہ دوم کی آخری غزل مزاج اور اسلوب کے اعتبار سے حصہ سوم کی غزلیات سے مربوط دکھائی دیتی ہے ۔ اور تیسرے دور کی غزلیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے صنفِ غزل کے وسیع تر فنی امکانات کو جانچنے کے لیے جو پیش رفت کی تھی وہ اطمینان بخش ثابت ہوئی ۔ نتیجتہً اقبال اپنے افکار اور خیالات کو غزل کی ہیئت میں بڑی کامیابی سے ادا کر گئے ہیں ۔

ان غزلیات کے مختلف اشعار میں اقبال کے بعض بنیادی تصورات بیان ہوئے ہیں مثلاً خودی ، عقل ، عشق ، تنقید مغرب اور جذبۂ ایمان وغیرہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے ۔

تیرے پیمانوں کا ہے یہ اے مئے مغرب اثر
خندہ زن ساقی ہے ، ساری انجمن بیہوش ہے

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لبِ بام ابھی

عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گامِ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیٔ پیغام ابھی

شیوۂ عشق ہے آزادی و دھر آشوبی
تو ہے زناریٔ بت خانۂ ایام ابھی

" . . . . . یہ غزل درحقیقت اقبال کی شاعری میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی مینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے . . . . . اقبال کی غزلیہ شاعری کے ارتقاء میں اس غزل کی کیفیت ایک تاریخی حقیقت کی حامل ہے - یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو اس کا سب سے بلند اور سب سے تابناک دور ہے . . . . . "[۳۰] -

یہ غزل اپنے موضوع ، اسلوب اور پیرایۂ بیان کے لحاظ سے بھی غزل گوئی کے ایک نئے انداز کی بشارت تھی -

اقبال اپنے قیام یورپ کے زمانہ میں ایک بڑی کشمکش سے گزرے تھے - وہ اپنی شاعری کی افادیت کے بارے میں شک کا شکار ہو گئے - اور آخر سر عبدالقادر کے مطابق آرنلڈ کے کہنے پر شاعری ترک کرنے کا ارادہ بدل دیا اور آرنلڈ کی اس رائے سے متفق ہو گئے کہ ان کی شاعری ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے -[۳۱] ۱۹۰۸ء کے بعد کی منظومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے ملی اور قومی خدمات کا جو عزم کیا تھا وہ اب ان کا مقصد حیات بن گیا ہے - ۱۹۰۸ء کے بعد کے چار پانچ سال میں اقبال نے جو نظمیں کہیں - ان سے ان کے درد ، تڑپ اور سوز کا پتہ چلتا ہے جو ملت اسلامیہ کی درماندگی کے احساس اور خیال کا نتیجہ تھا - اس دور کی ابتدائی نظموں میں "ترانہ ملی" اور "وطنیت" جیسی نظمیں بھی ہیں جن میں اقبال نے برملا طور پر نیشنلزم کے تصور سے رجوع کیا ہے اور ملت اسلامیہ میں ملی جذبہ بیدار کرنے کے لیے اپنی شاعری کو پیغام کا ذریعہ بنایا ہے - تیسرے دور کی منظومات پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اقبال کے ملی احساس اور اسلامی جذبہ کی کیفیت کا اندازہ ہو جاتا ہے - اس دور کی چند نمائندہ نظموں کے نام تاریخی ترتیب سے مندرجہ ذیل ہیں -

بلاد اسلامیہ (۱۹۰۹ء) شکوہ (اپریل ۱۹۱۱ء) مسلم (جون ۱۹۱۲ء) فاطمہ بنت عبداللہ (۱۹۱۲ء) شمع و شاعر (۱۹۱۲ء) حضور رسالت مآب میں (۱۹۱۱ء) جواب شکوہ (۱۹۱۳ء) خطاب بہ جوانان اسلام (۱۹۱۳ء)

۳۰- تصورات اقبال - ص ، ۲۱۶ - ۲۱۸ -

۳۱- بانگ درا - صفحہ ، ل ، م -

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی
تمیز لالہ و گل سے ہے نالۂ بلبل
جہاں میں وا نہ کوئی چشم امتیاز کرے

بانگ درا کا حصہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء کے عرصہ میں لکھی جانے والی منظومات پر مشتمل ہے ان میں غزلیں تعداد میں صرف سات ہیں۔ نظموں کی تعداد بھی زیادہ نہیں بقول شیخ عبدالقادر:

''یورپ میں انھیں شاعری کے لیے نسبتاً کم وقت ملا''۲۹۔

بہرحال یورپ میں قیام، اقبال کے فکر و فن، نقطۂ نظر اور مقصد حیات میں بڑی اہم اور دور رس تبدیلی کا باعث بنا۔ قیام یورپ سے قبل اقبال کو وطن کے سیاسی مصائب اور مسائل کا علاج نیشنلزم کے نظریے میں نظر آتا تھا۔ مگر یورپ میں انھوں نے نیشنلزم کو روبہ عمل دیکھا اور اس کے منفی نتائج اور مضرت رساں اثرات کا مشاہدہ کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ نیشنلزم کا تصور بنی نوع انسان کے لیے خطرات کے پہلو رکھتا ہے۔ اس سے اقوام عالم میں باہمی نفاق اور نفرت کو فروغ ملتا ہے۔ علاوہ ازیں اقبال نے مغرب کی تہذیب اور تمدن کی مادی اساس اور غیر روحانی و غیر اخلاقی قدروں کا اندازہ کرتے ہوئے انھیں ہدف تنقید بنایا۔ اور اپنے لیے قومی خدمت کا ایک نصب العین قائم کیا۔ ان خیالات کا اظہار اس دور کی غزلوں کے بعض شعروں میں بھی ہوا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے
میں ظلمت شب میں لیکے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہوگا

مندرجہ بالا آخری شعر اس غزل سے لیا گیا ہے جو مارچ ۱۹۰۷ء کی تصنیف ہے اور حصہ دوم کی آخری غزل ہے، بقول مولانا صلاح الدین احمد:

۲۹۔ بانگ درا۔ صفحہ، ل۔

کہوں کیا آرزوئے بیدلی مجھ کو کہاں تک ہے
مرے بازار کی رونق ہی سودائے زیاں تک ہے
وہ میکش ہوں فروغ مے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراقِ ساقیِ نا مہرباں تک ہے
وہ مشت خاک ہوں ، فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی ، زمیں سے آسماں تک ہے
سکونِ دل سے سامانِ کشودِ کار پیدا کر
کہ عقدہ خاطرِ گرداب کا آبِ رواں تک ہے

بانگ درا حصہ اول کی نظمیں شاعر کے ابتدائی ذہنی رجحانات کی آئینہ دار ہیں ۔ ان میں نمایاں ترین میلان تجسس اور تلاش و جستجو کا ذوق ہے ۔ شاعر حیات و کائنات کی حقیقت کی تفہیم کا آرزو مند ہے ۔ خصوصاً کائنات کے اسرار نہاں کو بے نقاب دیکھنے کے لیے وہ بے قرار اور بے چین نظر آتا ہے ۔ اس دور کی غزلوں میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں ۔ جن سے اقبال کے ذوق استفہام کا پتہ چلتا ہے ۔ مثلاً :

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انساں
کہاں جاتا ہے ؟ آتا ہے کہاں سے ؟
ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

بانگ درا کے حصہ اول میں اقبال کی نظموں کے حوالے سے اس دور کی غزلوں کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزلوں میں بھی زندگی کی ناپائیداری ، بے ثباتی اور وحدت الوجود کے صوفیانہ نظریے کا اظہار ہوا ہے :

آیا ہے تو جہاں میں مثال شرار دیکھ
دم دے نہ جائے ہستیٔ ناپائیدار دیکھ
کھولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقش کف پائے یار دیکھ
نہیں بیگانگی اچھی رفیق راہ منزل سے
ٹھہر جا اے شرر ہم بھی تو آخر مٹنے والے ہیں

نئے افق کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ اس لحاظ سے اقبال کی حصہ اول کی غزلیں اس متذکرہ نئے افق کا ایک زاویہ قرار پاتی ہیں ۔

اقبال کے دور اول کا کلام لفظ و معنی کے اعتبار سے بڑا دلکش اور پر تاثیر ہے ۔ اس دلکشی اور تاثیر میں نئے خیالات اور مضامین کے علاوہ فارسی بندشوں اور اسلوب زبان و بیان کا بڑا ہاتھ ہے ۔ اقبال کا یہ اسلوب اور طرز کلام غالب کے انداز بیان سے بڑی قریبی مماثلت رکھتا ہے ۔ اقبال اور غالب کے شاعرانہ مزاج میں کافی ہم آہنگی تھی ۔ اقبال ابتدا ہی سے غالب کی روش کو عزیز جانتے تھے[۲۸] ۔

اقبال غالب سے شدید طور پر متاثر تھے اس کا ثبوت وہ نظم ہے جو انھوں نے مرزا غالب پر لکھی ہے اور بانگ درا کے حصہ اول میں شامل ہے ۔ بہرحال اس طولانی تمہید کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اقبال نے غزل گوئی کے ابتدائی سالوں میں داغ کے رنگ کی غزلوں میں شوخ اور ہلکے پھلکے عاشقانہ مضامین سادہ اسلوب میں بیان ضرور کیے مگر چونکہ غالب سے ان کو طبعی مناسبت تھی ۔ اس لیے اقبال کے دور اول کی غزلیات غالب سے ذہنی یگانگت اور مطابقت کی مظہر ہیں ۔ غالب کی طرح اقبال کو بھی فکر آفرینی اور خیال افروزی سے فطری رغبت ہے ۔ زبان و بیان کے انداز اور خصوصاً تراکیب سازی سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی ان غزلوں کا اسلوب غالب کے اسلوب سے مماثل ہے مثلاً :

ہے طلب بے مدعا ہونے کی بھی اک مدعا
مرغ دل دام تمنا سے رہا کیونکر ہوا

تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدۂ عبرت کہ گل
ہو کے پیدا خاک سے رنگیں قبا کیونکر ہوا

عذر آفریں جرم محبت ہے حسن دوست
محشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

۲۸- دیکھیے : مطالعہ اقبال ص ، ۲۴ ، ۲۳ ، انوار اقبال ص ، ۸۳ اور شذرات اقبال ص ، ۱۰۲ ، ۱۰۵ ۔

تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرزِ انکار کیا
ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا
بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی
بڑا بے ادب ہوں، سزا چاہتا

عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ایک مقبول رنگ سخن میں کا
حاصل کرنے کے بعد اس کو جلد ترک کر دینا، آسان نہیں ہوتا۔
اقبال کے لیے داغ کی تقلید چھوڑنے کے بعد نیا انداز سخن اختیار کرنا
اس میں بھی کامیاب رہنا، کیونکر ممکن ہوا۔ اس کے کئی اسباب نظر
ہیں۔ مثلاً (۱) بچپن میں مولانا میر حسن سے عربی و فارسی کی جو کت
پڑھیں وہ علم و اخلاق سکھلانے کے علاوہ ذوق شعری کی تربیت
بڑی مفید ثابت ہوتی رہی ہیں[۲۶]۔ (ب) اقبال ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کی
تک فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مزید مطالعہ میں مشغول تھ
لہٰذا عشق و عاشقی اور ہجر و وصال کے معاملات کی جگہ ما بعد الطبیع
اور حیات و کائنات کے مسائل کی طرف ان کی توجہ منعطف ہو گئی تھ
(ج) انگریزی ادب کا مطالعہ اور اس کے اثرات۔ (د) انجمن حمایت اسـ
سے وابستگی اور مسلمانوں کی تعلیمی و معاشرتی ترقی سے دلچسپی۔ (ط) ا
مجلس کے مقاصد سے ہم آہنگی۔ (ی) مرزا غالب سے ذہنی رابطہ[۲۷]۔
سرسید تحریک کے اثرات خصوصاً شبلی و حالی کے ادبی نصب العین
اتفاق۔ (ع) ملک کی سیاسی صورت حال اور روز افزوں عام بیداری
وسعت علمی و ذہنی وغیرہ۔ جیسے واضح اور چند دوسرے غیر وا
اسباب تھے جو اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تعمیر و تشکیل اور نشو و
میں موثر کردار ادا کر رہے تھے۔ ایک توانا اور صحت مند تخ
شخصیت کے بغیر بانگ درا حصہ اول میں شامل نظمیں وجود میں :
آ سکتیں تھیں۔ یہ نظمیں اوائل بیسویں صدی کی اردو شاعری میں اي

۲۶۔ دیکھیے مضمون (نیاز فتح پوری) رسالہ نگار اقبال نمبر جنو
۱۹۶۲ء۔ ص ۲۳، اور شعر اقبال عابد علی عابد۔ ص ۶۵۔

۲۷۔ شیخ عبدالقادر نے رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ مئی ۱۹۰۲ء کے ش
میں اقبال پر سوانحی مضمون لکھا۔ اس میں لکھتے ہیں۔ "(اقبال۔
دیوان غالب سبقاً اُن (سید میر حسن) سے پڑھا" جادو گر ہندی نژاد
ص ۱۳۰۔

کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنا دستور العمل قرار دیا ۔ اور یوں اقبال نے غزل کے فرسودہ مضامین اور غزل کے مروجہ اسالیب زبان و بیان کا سہارا لینے کی بجائے اپنے خیال ، فکر اور جذبہ کو شعر کے سانچے میں ڈھالا ۔ اور اس کے لیے نیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ۔ انھوں نے زبان کو جس طرز اور انداز سے استعمال کیا ۔ اس سے بڑی تازگی کا احساس ہوتا ہے ۔ اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ اقبال نے ایک غزل گو کی حیثیت سے اپنی شاعرانہ زندگی کا آغاز کیا ۔ اور غزل کہنے کی تربیت حاصل کی ۔ پھر یہ بھی کہ غزل ہر زمانے کی طرح اس زمانے کی بھی مقبول خاص و عام صنف سخن تھی ۔ مگر اقبال نے محض غزل گو رہ جانے پر اکتفا نہ کیا ۔ بہر حال بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ بال جبریل سے پہلے اقبال کی غزل کا مطالعہ کیا جائے تاکہ بال جبریل کی غزل کا تناظر قائم ہو سکے ۔

جیسا کہ معلوم ہے بانگ درا پہلی بار ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اور اس کے ٹائٹل پر جب سے یہ وضاحتی الفاظ (مجموعہ کلام اردو مرتبہ مصنف) اب تک چھپ رہے ہیں ۔ اقبال نے ''بانگ درا'' کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔ اور ہر حصہ میں نظموں کے بعد میں غزلیات درج ہوئی ہیں ۔ اقبال نے کسی بھی نظم یا غزل کی تاریخ تخلیق یا تاریخ اشاعت نہیں دی البتہ ہر حصہ کا زمانہ سنین سے ظاہر کیا ہے ۔ اقبال کی اس زمانی تقسیم کو عموماً ان کی شاعری کے ادوار قرار دیا جاتا ہے ۔

بانگ درا کا پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک کی منظومات پر مشتمل ہے ۔ اس میں چھوٹی بڑی ۴۹ نظمیں اور ۱۳ غزلیں شامل ہیں ۔ ان میں وہ غزلیں شامل نہیں ہیں جو اقبال نے زمانہ طالب علمی میں کہیں یا انجمن مشاعرہ وغیرہ کے طرحی مشاعروں میں پڑھیں اور داغ کے رنگ کی غمازی کرتی تھیں ۔ یا جن کا اسلوب اور لب و لہجہ روایتی غزل سے مماثلت رکھتا ہے ۔ تاہم بانگ درا کے حصہ اول میں بھی صرف دو تین غزلیں ایسی ملتی ہیں جن میں داغ کے رنگ سخن اور طرز کلام کا عکس صاف طور پر جھلکتا ہے ۔

لہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی	مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمھارے پیامی نے سب راز کھولا	خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا	تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی

نئے اذہان کے لیے زیادہ قابل قبول رہے ہوں گے ۔ اس سلسلے میں تحقیق و جستجو کے بعد حقائق اور کوائف اکٹھے کیے جا سکتے ہیں ۔ البتہ علامہ اقبال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ادبی نصب العین ان پر واضح ہو چکا تھا ۔ انھوں نے داغ و امیر کی شہرت اور ان سے دلچسپی کے باوجود غزل گوئی کو اپنا مطمع نظر نہ بنایا ۔ بلکہ ایک شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے باقاعدہ غزل گوئی ترک کر دی تھی ۔ بانگ درا کی درج ذیل مطلع کی حامل غزل مخزن نومبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔

لاؤں وہ تنکے کہیں سے آشیانے کے لیے
بجلیاں بیتاب ہوں جن کو جلانے کے لیے

(بانگ درا ص ، ۱۰۲)

بانگ درا میں اشاعت کے وقت اس غزل کے چھ اشعار مع درج ذیل مقطع خارج کر دئے گئے تھے :

ترک کر دی تھی غزل خوانی مگر اقبال نے[۲۴]
یہ غزل لکھی ہمایوں[۲۵] کو سنانے کے لیے

ترک غزل گوئی کے ثبوت میں یہ مقطع اس لیے پیش کیا جا رہا ہے کہ اس میں محض برائے شعر گفتن ، مضمون نہیں باندھا گیا ۔ اس خیال کی حمایت میں شاید اور شواہد بھی دستیاب ہو جائیں ۔ مگر اس کا ثبوت خود بانگ درا ہی کیا مجموعی طور پر اقبال کی غزلوں اور نظموں کی مقدار کا میزان کرنے سے سامنے آ جاتا ہے اور بڑی آسانی سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے بیسویں صدی کے بالکل آغاز میں یہ فیصلہ کر لیا ہوگا کہ وہ غزل برائے غزل نہیں کہیں گے ۔ گویا انھوں نے سکہ بند اور روایتی غزل کو خیر باد کہہ دیا اور جب کبھی اقتضائے طبیعت کے تحت غزل کہنے کی نوبت آئی تو انھوں نے اپنی غزل کا حالی کی جدید غزل سے رشتہ جوڑا ۔ اور مولانا حالی کی صنف غزل میں مجوزہ اصلاحوں

۲۴۔ باقیات اقبال بار سوم ۔ ۱۹۷۸ء ۔ ص ، ۳۹۲ ۔

۲۵۔ میاں محمد شاہ دین ہمایوں بیرسٹرایٹ لاء (باقیات اقبال ، ص ۳۹۲) ۔

''نظم کے ایک ایک شعر پر تحسین کے نعرے بلند ہوئے - روپوں کا بن برسنے لگا - آنسوؤں کے دریا بہہ گئے اور اس نظم کی ایک ایک کاپی (مطبوعہ) چار چار روپے میں بکی'' -۲۱

انجمن حمایت اسلام کے علاوہ اس زمانے میں ایک اور ادبی انجمن قائم ہوئی - جس کی مجالس میں اقبال شریک ہوتے - انجمن حمایت اسلام اور متذکرہ ادبی انجمن میں اقبال کا حصہ لینا اقبال کی تخلیقی زندگی کا بڑا اہم واقعہ ہے ان کی بدولت اقبال نہ صرف روایتی غزل گوئی سے گریزاں ہوئے بلکہ محض غزل سے آگے بڑھ کر نظم ان کے بھرپور تخلیقی اظہار کا وسیلہ اور ذریعہ بنی - مولانا عبدالمجید سالک ذکر اقبال میں خان احمد حسین خان کے حوالے سے اس ادبی مجلس کے ضمن میں لکھتے ہیں - ''علامہ اقبال نے اپنی نظم ہمالہ اسی انجمن کے ایک اجلاس میں پڑھ کر سنائی تھی - ان مجالس کا مدعا یہ تھا کہ غزل کے علاوہ نظم کو بھی رواج دیا جائے - چنانچہ میاں شاہ دین کی تجویز پر سب سے پہلے مناظر فطرت پر نظمیں لکھنے کا فیصلہ ہوا - پہلا عنوان ہمالہ تجویز کیا گیا - جس پر اقبال ، احمد حسین خان اور بعض دوسرے صاحبوں نے نظمیں لکھیں''۲۲ -

ان مجالس میں اس زمانے کے نامور لوگوں کے علاوہ جو شرکاء ہوا کرتے تھے ان میں جو اقبال کے تقریباً ہم عمر تھے ان میں مولوی احمد دین ، فوق ، غلام بھیک نیرنگ ، چوہدری شہاب الدین ، شیخ عبدالقادر ، میاں فضل حسین اور میاں شاہ دین ہمایوں خاص طور پر قابل ذکر ہیں - ان اسماء سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات اس زمانے میں مشرقی و مغربی شعر و ادب سے اچھی طرح بہرہ ور نوجوان تھے - ان کے عزائم کس قدر بلند اور مقاصد کتنے جوان تھے - اس کا اندازہ ان حضرات کی آئندہ زندگی اور کارناموں سے ہوتا ہے - یہ نوجوان شعر و ادب کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے - ادب و فن کے باب میں یقیناً ان نوجوانوں میں دلچسپ اور نتیجہ خیز گفتگو رہتی ہوگی - حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کا سال اشاعت ۱۸۹۳ء۲۳ ہے - اس کتاب کے مندرجات نئی تعلیم سے بہرہ ور

۲۱- اقبال از مولوی احمد دین مرتبہ مشفق خواجہ - ص ، ۱۱۳ -
۲۲- ذکر اقبال - ص ، ۲۷ -
۲۳- مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی - ص ، ۱۲ -

اس ''سخنور ہی سہی'' کی بے ساختگی اور پڑھنے کے بے ساختہ انداز سے سخن فہم سمجھ گئے کہ اردو شاعری کے افق پر ایک نیا ستارہ نمودار ہوا ہے ۔ اس غزل میں ایک شعر اور تھا جس کی سامعین نے بہت داد دی اور تقاضا کیا کہ اقبال صاحب اگلے مشاعرے میں بھی ضرور شامل ہوں ۔ وہ شعر یہ تھا :

خوب سوجھی ہے ، نہ دام پھڑک جاؤں گا
میں چمن میں نہ رہوں گا تو میرے پر ہی سہی

جب اقبال صاحب دوسرے مشاعرے میں آئے تو انھوں نے ایک اور غزل پڑھی جس کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا :

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے[۲۰]

اسی غزل کے مقطع میں کہتے ہیں :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

اس مقطع سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال روایتی انداز کی غزل سے مطمئن نہ تھے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے داغ کے طرز اور اسلوب کو خیر باد کہہ دیا ۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ انگریزی ادب اور فلسفہ کے طالب علم تھے ۔ اور طبعاً فکر اور سوچ کا مادہ رکھتے تھے ۔ ملک کے سیاسی اور سماجی حالات سے باخبر تھے ۔ مسلمانوں کی پسماندہ اور زبوں حالت کا دردمندانہ احساس رکھتے تھے ۔ حالی اور شبلی کی قومی نظموں کا چرچا عام تھا ۔ ''انجمن مشاعرہ'' کی ان مجالس کے شرکا میں سے بیشتر کا تعلق انجمن حمایت اسلام سے تھا ۔ اقبال بھی انجمن کے مقاصد سے متاثر ہوئے اور انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ منعقدہ ۱۸۹۹ء میں ایک نظم ''نالۂ یتیم'' کے عنوان سے پڑھی ۔ جس نے ہزاروں کے مجمع کو تڑپا دیا ۔ مولوی احمد دین کے مطابق :

۲۰۔ نذر اقبال مرتبہ محمد حنیف شاہد ، مطبوعہ بزم اقبال لاہور ، ص ۸۵ ، ۸۶ ۔

اس مجلس مشاعرہ میں لے گئے[16] ۔ جہاں اقبال نے بھی مشاعرے میں غزل پیش کی ۔ ''اس مشاعرہ میں ارشد گورگانی بھی موجود تھے ۔ انہوں نے اس کے ساتویں شعر پر بے حد داد دی تھی''[17] ۔ شعر یہ تھا

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق انفعال کے

یہ غزل انجمن مشاعرہ کے رسالے شور محشر دسمبر ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۔[18]

مگر شیخ عبدالقادر ایک دوسری غزل کو اس انجمن مشاعرہ کی پہلی غزل بتاتے ہیں ۔ ان کے مندرجہ ذیل دو بیانات کو ملا کو دیکھیے :

"ابتدائی مشق کے دنوں کو چھوڑ کر اقبال کا اردو کلام بیسویں صدی کے آغاز سے کچھ پہلے شروع ہوتا ہے ۔ ۱۹۰۱ء سے غالباً دو تین سال پہلے میں نے انھیں پہلی مرتبہ لاہور کے ایک مشاعرہ میں دیکھا ۔ اس کے بعد دو تین مرتبہ پھر اسی مشاعرہ میں انھوں نے غزلیں پڑھیں اور لوگوں کو معلوم ہوا کہ ایک ہونہار شاعر میدان میں آیا ہے'' ۔[19]

دیباچہ بانگ درا کے اس اقتباس میں سر عبدالقادر نے متذکرہ غزلوں کی نشاندہی نہیں کی ۔ البتہ اپنے ایک مضمون ۲۶ اپریل ۱۹۴۸ء کے روزنامہ امروز لاہور میں اپنے ایک مضمون میں اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

لاہور میں ایک ''بزم مشاعرہ'' بازار حکیماں میں حکیم امین الدین صاحب مرحوم کے مکان پر ہوا کرتی تھی ۔ ایک شب اس بزم میں ایک نوجوان طالب علم اپنے چند ہم عمروں کے ساتھ شریک ہوا ۔ اس نے ایک سادہ سی غزل پڑھی جس کا مقطع یہ تھا :

شعر کہنا نہیں اقبال کو آتا لیکن
آپ کہتے ہیں سخنور تو سخنور ہی سہی

۱۶۔ لاہور کا چیلسی ، نقوش شمارہ نمبر ۱۰۳ ، ص ۳۱ ، ۳۵ ، بحوالہ ، زندہ رود ص ، ۸۷ ۔

۱۷۔ باقیات ۔ ص ، ۳۸۸ ۔

۱۸۔ سرود رفتہ ۔ ص ، ۱۳۶ ۔

۱۹۔ دیباچہ بانگ درا ۔ ص ، ط ۔

کی عمر سترہ سال تھی ۔ ۔ ۔ ۔"[۱۱]

یہ غزل رسالہ زبان دہلی کے شمارہ بابت نومبر ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس غزل کا مطلع اور مقطع ذیل میں درج ہیں :

کیا مزا بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا
بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبال تیری یاد کا[۱۲]

مئی ۱۸۹۰ء میں اقبال نے میٹرک کا امتحان سکاچ مشن ہائی سکول سے پاس کیا ۔ غالب قیاس یہ ہے کہ اقبال اس سے دو تین سال قبل مشاعروں میں شریک ہونے لگے ہوں گے اور یہی وہ زمانہ ہے جب اقبال نے داغ سے غائبانہ تلمذ[۱۳] اختیار کیا ۔ داغ کے ساتھ شعروں کی اصلاح کے سلسلے میں کب تک رابطہ رہا ؟ اس کی کوئی حتمی تاریخ سوانح اقبال میں مذکور نہیں[۱۴] ۔

بہر حال باقیات اقبال ، سرود رفتہ ، نوادر اقبال (مرتبہ عبدالغفار شکیل) ، رخت سفر اور روزگار فقیر سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ۱۸۹۳ء سے متصل آئندہ برسوں میں بھی غزل گوئی میں مشغول رہے ۔[۱۵]

ان دنوں بازار حکیماں اندرون بھاٹی گیٹ لاہور میں انجمن مشاعرہ قائم تھی ۔ حکیم احمد شجاع کے مطابق (نومبر ۱۸۹۵ء) کی ایک شام ان (اقبال) کے چند ہم جماعت انھیں کھینچ کر حکیم امین الدین کے مکان پر

۱۱۔ نوادر اقبال ، مرتبہ عبدالغفار شکیل ، ناشر سرسید بک ڈپو ، علی گڑھ ۱۹۶۲ء ، ص ۹ ۔

۱۲۔ باقیات اقبال ، بار سوم ۱۹۷۸ ، ص ۳۷۹ ۔

۱۳۔ دیباچہ بانگ درا ۔ ص ، ز ۔

۱۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق : . . . . . داغ سے اصلاح کا زمانہ مختصر تھا اور اس کا تعین ۱۸۹۳ء اور ۱۸۹۶ء کے درمیانی عرصہ میں کیا جا سکتا ہے"۔ زندہ رود ۔ جلد اول ۔ ص ، ۷۱ ۔

۱۵۔ دیکھیے مضمون "اقبال کے بعض حالات" از غلام بھیک نیرنگ ، مشمولہ مطالعہ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی ص ۱۹ ۔ ۲۰ ۔

کے مضامین اتنے ہی زیادہ وسیع اور متنوع ہیں جتنا کہ خود انسان کی زندگی کے حالات و واردات۔"۱۰

مندرجہ بالا گفتگو کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بالِ جبریل کی وہ منظومات جو ص ۵ سے ص ۱۱۳ تک محیط ہیں۔ فن، موضوع، ہئیت اور اسلوب کے اعتبار سے غزل کی صنف سے تعلق رکھتی ہیں۔ ضربِ کلیم کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اس کتاب کی اشاعت تک علامہ اقبال اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ "افکار پریشان" کو غزل کے نام سے موسوم کرنے میں کوئی فنی امر مانع نہیں۔ ضربِ کلیم میں پانچ مختلف صفحات پر پانچ مختلف غزلیں درج ہوئی ہیں۔ ان پانچوں مقامات پر باقاعدہ غزل کی سرخی قائم کی گئی ہے۔ یہ غزلیں اسلوب، طرزِ زبان و بیان اور اندازِ فکر کے اعتبار سے بالِ جبریل کی غزلوں سے بڑی گہری یگانگت رکھتی ہیں۔ بہرحال بہت سے نقاد اس پر متفق ہیں کہ صنف غزل اور اس کے فن میں اب تک جو امکانات پوشیدہ رہ گئے تھے۔ وہ سب کے سب بالِ جبریل کی ان غزلیات میں ظاہر ہو گئے ہیں۔ اس سلسلے میں اقبال کو جو کامیابی حاصل ہوئی۔ اس میں یقیناً اقبال کی جینئس (Genius) کا بڑا ہاتھ ہے۔ مگر اس مقام پر پہنچنے سے پہلے اقبال نے غزل گوئی کے میدان میں جو مدارج طے کیے۔ ان کا ایک اجمالی سا جائزہ ضروری ہے کیونکہ کسی منزل کا نقطۂ عروج، اپنے نقطۂ آغاز اور ارتقائی مراحل کا منطقی حاصل ہوتا ہے۔

غزل اقبال کی شاعری کا سنگِ بنیاد ہے کیونکہ اقبال کے جو باقیات اور آثار دریافت ہو سکے ہیں۔ ان کے شواہد سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے سکول کے زمانہ طالب علمی میں ہی ان مشاعروں میں شرکت شروع کر دی تھی۔ جو ان دنوں سیالکوٹ میں بھی منعقد ہوا کرتے تھے۔

ڈاکٹر یوسف حسین، نوادرِ اقبال کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"۔۔۔ اقبال کی پہلی غزل ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی۔ جب کہ ان

۱۰۔ نگار اصناف شاعری نمبر سالنامہ، ۱۹۶۷ء ص ۳۷۔

تخلیقی صلاحیت کے مالک ایسے غزل گو پیدا ہوتے رہے جنھوں نے غزل کی تجدید و احیاء میں بھرپور حصہ لیا اور نتیجۃً بلحاظ موضوع اور زبان و بیان غزل کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا ۔ پروفیسر حمید احمد خان نے نہایت اختصار کے ساتھ غزل کی تاریخ بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ غزل موضوع کے لحاظ سے ایک جدت پسند صنف ہے ، وہ لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ نویں صدی عیسوی میں غزل کا موضوع صرف عشق تھا ۔ بعد میں جو اضافے ہوئے اُن کی رفتار یہ تھی ۔ بارھویں صدی میں تصوف ، سولھویں میں فلسفہ و نفسیات ، بیسویں میں سیاسی و عمرانی تصورات ۔ تغیر کی یہ رفتار اس قدر سست کیوں ہے ؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزل نئے موضوعات سے گھبراتی ہے لیکن دراصل اس قدامت پسندی کی تہہ میں اظہار و ابلاغ کی کچھ بنیادی مشکلات ہیں جنھیں غزل نظر انداز نہیں کر سکتی ۔ واقعہ یوں ہے کہ غزل جدت موضوع سے بیزار نہیں ہے لیکن انداز بیان کی ایک پرانی روایت سے وابستہ ضرور ہے ۔ اس وابستگی کے بغیر غزل کمال گویائی سے محروم ہو جاتی ہے ۔ دو مصرعوں کی حد کے اندر بہت کچھ کہہ جانا ، خاص قسم کی زبان استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہے ۔"[۹]

صنف غزل کی طویل زندگی کا راز یہ ہے کہ اس میں زمان و مکان کے تغیرات اور تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں آ جاتی ہیں ۔ اگر اس میں ہر زمانے کے خیالات ، جذبات اور احساسات کے اظہار و بیان کی ضرورتوں کا ساتھ دینے کی طاقت اور سکت نہ ہوتی تو آج غزل بھی قصیدہ اور بعض دوسری اصناف کی طرح تاریخ کے سرد خانے میں محفوظ ہوتی اور ہمیشہ کی طرح آج بھی اظہار و ابلاغ کا موثر اور مقبول ذریعہ نہ ہوتی ۔

اس جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ غزل ایک ایسی صنف شاعری ہے جس کے امکانات اختتام پذیر نہیں ہوتے ۔ مجنوں گورکھپوری کے مطابق :

"۔ ۔ ۔ غزل کا بنیادی یا لغوی مفہوم جو بھی ہو ایک صنف شاعری کی حیثیت سے مضامین اور اسالیب دونوں میں اس سے زیادہ وسعت اور تنوع کا امکان کسی دوسری صنف میں نہیں ۔ فارسی اور اُردو غزل کے اچھے سے اچھے نمونوں کو سامنے رکھیے تو قائل ہونا پڑے گا کہ غزل

۹۔ بحوالہ اصول انتقاد ادبیات ، ص ۳۵۷ - ۳۵۸ ۔

''غزل کے لیے یہ ایک ضروری سی بات قرار پا گئی ہے کہ اس کی بنا عشقیہ مضامین پر رکھی جائے۔''۵

''اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزل کا موضوع عشق و محبت کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعراء نے اس کو ہر مضمون کے لیے عام کر دیا ہے اور اب بھی اس صنف کو محض مجازاً غزل کہا جاتا ہے۔''۶

در اصل مولانا حالی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ غزل اپنے لغوی معانی سے بلند ہو کر ایک ایسی صنف کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ جس میں ہر قسم کے مضامین بیان کیے جا سکتے ہیں۔ یعنی غزل کی ہیئت اس صنف کی صرف پہچان ہے۔

مولانا شبلی نعمانی کے مطابق بھی ''غزل کا اصلی مایۂ خمیر عشق و محبت کا اظہار ہے۔''۷ مگر انھوں نے فارسی غزل کے مختلف ادوار کے تذکرہ میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مختلف ادوار میں نامور شعراء نے غزل کو وسعت دینے میں اہم حصہ لیا ہے۔ مثلاً خواجہ حافظ کے ذکر میں لکھتے ہیں:

''خواجہ حافظ کا یہ خاص اعجاز ہے کہ وہ ہر قسم کے علمی، اخلاقی، فلسفیانہ مضامین ادا کرتے ہیں لیکن غزل کی لطافت میں فرق نہیں آنے پاتا، ہر قسم کے فلسفیانہ اور دقیق خیالات ان کی غزل میں ادا ہو کر رنگین اور لطیف بن جاتے ہیں۔''۸

غزل کے تدریجی ارتقا کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اس وقت کے خیالات و افکار کے زیر اثر نئے نئے مضامین غزل میں داخل ہوتے رہے۔ چونکہ غزل کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے۔ اس لیے فطری طور پر جمود و تعطل کے زمانے بھی آئے مگر مختلف زمانوں میں

۵- مقدمہ، شعر و شاعری، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۰۹۔

۶- ایضاً، ص ۲۱۸۔

۷- ''شعر العجم''، حصہ پنجم، مطبع انوار احمدی، الہ آباد، ص ۹۲۔

۸- ایضاً، ص ۴۳۔

ہے ، غزل کے ایک شعر میں ادا کرنا ہوتا ہے ۔ اس کے لیے ایجاز و اختصار اور بلاغت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس اہمیت کے پیش نظر آہستہ آہستہ غزل کے علائم و رموز کا ایک وافر ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے ۔ جو کسی ایک پورے خیال کو صرف دو مصرعوں میں بیان کرنے کی سہولت عطا کرتا ہے ۔ بہرحال غزل کا شعر ایمائی اور اشاراتی پیرائیہ اظہار کا متقاضی ہے ۔ علاوہ ازیں لطیف و رنگین زبان ، الفاظ کی چست بندش اور خوبصورت طرز ادا کے امتزاج سے وہ خصوصیت پیدا ہوتی ہے ، جسے تغزل کا نام دیا گیا ہے ۔ تغزل کے بغیر غزل میں دلچسپی ، دلکشی ، رعنائی اور گہرائی پیدا نہیں ہوتی ۔

اس گفتگو کا ماحصل یہ ہوا ہے کہ صنف غزل صرف حسن و عشق کے بیان تک محدود نہیں ہے ۔ البتہ ہیئت کے اعتبار سے وہ بعض فنی پابندیوں پر سختی سے کاربند ہے ۔ جہاں تک زبان و بیان کا تعلق ہے ۔ ہموار اور نرم و لطیف زبان اور رمزیت و ایمائیت سے مملو انداز بیان ہی غزل کے مزاج کو راس آتا ہے ۔

غزل کا موضوع کیا ہے ؟ غزل کے ناقدین نے اس کا سراغ لگانے کی کوشش میں بڑی دقیقہ رسی سے کام لیا ہے ۔ مثلاً مولانا حالی لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پایا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوتی تھی" ۔[۴]

مسعود حسن رضوی ادیب ، ڈاکٹر سید عبداللہ ، سید عابد علی عابد ، اور ڈاکٹر عبادت بریلوی نے شمس قیس رازی کی تصنیف "المعجم فی معائیر اشعار المعجم" سے غزل کے معانی و مفہوم کے حوالے سے غزل کے اصطلاحی لفظ کی وضاحت کی ہے اور سب اس نتیجہ پر پہنچتے معلوم ہوتے ہیں کہ غزل (بنیادی طور پر) عشق و محبت اور اس کے مختلف احوال و کیفیات کا نام ہے ۔ چونکہ اُردو غزل کا عموی موضوع عشقیہ جذبات اور احساسات کا اظہار ہے ۔ اس لیے خاص و عام کے تحت الشعور میں یہ بات رچ بس گئی ہے کہ غزل میں عشق و عاشقی کے مضامین کے سوا جو کچھ بیان ہوتا ہے وہ غزل کے منافی ہے ۔ بقول مولانا حالی :

۴۔ مقدمہ شعرو شاعری ، ص ۱۰۳ ، جدید بکڈپو ، اُردو بازار ۔ لاہور

آدم کے خیالات آدم کے متعلق ، طرز دونوں کی غزلیات کے موافق ، یعنی الگ الگ غزل نما ٹکڑے ہیں ۔''۳

علامہ اقبال کی یہی رائے بالِ جبریل کے پہلے حصہ پر منطبق ہو سکتی ہے ۔ کیونکہ زبورِ عجم اور بالِ جبریل کی ''غزلیات'' کے طرز اور اسلوب میں مشابہت اور مماثلت ہے ۔

اقبال نے زبورِ عجم کے غزل نما ٹکڑوں کے طرز کو غزلیات کے موافق کہا ہے ۔ ''غزل نما ٹکڑے'' اور ''طرز غزلیات کے موافق'' کے جملوں سے یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اقبال کو اُن منظومات یا اشعار کی ہیئت غزل کے قریب دکھائی دیتی ہے ۔ مگر نئے مضامین اور نئی زبان کی وجہ سے خود اقبال کو ان منظومات کو بلا تامل غزل کہہ دینے میں ذہنی اور نفسیاتی رکاوٹ محسوس ہوتی ہے ۔ ہم غزل نما ٹکڑوں پر مشتمل اشعار کو غزلیات کہنے میں حق بجانب ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ غزل کی ہیئت اور موضوع کا تفصیلی جائزہ لینے پر ہی کیا جا سکتا ہے ۔

اگرچہ غزل کسی خاص موضوع کی پابند نہیں ہے مگر غزل کے فنی قوانین بڑے سخت ہیں ۔ لہذا غزل گو کو ایک خاص ہیئت اور اسلوب کی پابندیوں کا احترام کرنا پڑتا ہے ۔ اُردو اور فارسی کی اصناف شعر عام طور پر اپنی خارجی شکل و صورت سے ممیز کی جاتی ہیں ۔ ان میں غزل ایک معروف اور مقبول ترین صنف ہے ۔ غزل کی پہچان بھی اس کی ہیئت سے متعین ہوتی ہے ۔ غزل مفرد اور خود مکتفی اشعار کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کا ایک بحر اور قافیہ (اور ردیف) کے ذریعے ڈھانچہ تیار ہوتا ہے ۔ غزل کے پہلے شعر کے دونوں مصرعے ہم قافیہ یا ہم قافیہ و ہم ردیف ہوتے ہیں ۔ ایسے شعر کو مطلع کہتے ہیں ۔ مطلع کے بعد جتنے اشعار آتے ہیں ۔ وہ مطلع کی بحر اور قافیہ کے تابع ہوتے ہیں ۔ گویا غزل کے تمام اشعار کا ایک ہی بحر میں ہونے کے علاوہ ہم قافیہ اور ہم ردیف ہونا لازمی ہے ۔ غزل کے آخری شعر کو مقطع کہتے ہیں جس میں عموماً شاعر اپنا نام یا تخلص لاتا ہے ۔ ایک غزل کے اشعار کی تعداد مقرر نہیں مگر تین سے گیارہ تک اشعار پر مشتمل غزل مناسب خیال کی جاتی ہے ۔ گویا غزل گو شاعر کو اپنا مضمون جو کسی خیال ، جذبے یا احساس پر مشتمل ہوتا

۳۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی ۔ ص ، ۲۴۱ ۔

" . . . مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) ایک وہ جو Lyric Poetry سے پیدا ہوتی ہے یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے ۔"[۱]

بال جبریل کی ایک غزل ہی میں غزل کی زبان سے بے خبر ہونے کا اعلان کرتے ہیں :

نہ زباں کوئی غزل کی ، نہ زباں سے با خبر میں
کوئی دل کشا صدا ہو ، عجمی ہو یا کہ تازی

اس بحث میں پڑے بغیر کہ یہ 'عجز واقعی' ہے یا عجز شاعرانہ ، ایک بات ضرور ہے کہ غزل کی زبان نہ ہونے کی جو بات اقبال نے شعر میں کہی ہے وہ اُس امر کی غمازی کرتی ہے کہ اقبال کو احساس تھا کہ ان کی غزل کی زبان اور اس حوالے سے ان کی غزل کے موضوعات یا مضامین غزل کی روایتی زبان اور رسمی موضوعات سے بالکل جدا ہیں ۔

مولانا عبدالسلام ندوی اقبال کی غزل گوئی کے ادوار کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بال جبریل کے شروع میں بھی ہیں ۔ اور یہ ان کی غزل گوئی کا چوتھا دور ہے لیکن زبان اور مضمون دونوں حیثیتوں سے ہم ان کو بہ مشکل غزل کہہ سکتے ہیں ۔"[۲]

مولانا عبدالسلام ندوی کی اس رائے سے مکمل اتفاق نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال زبور عجم کی ان منظومات ، جو بال جبریل سے مشابہ ہیں اور عموماً غزلیات قرار دی جاتی ہیں ، کو غزل کہنے سے گریز کرتے ہیں ۔ ۳۱ جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک خط میں مولانا گرامی کو زبور عجم کی تفصیل سے مطلع کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"زبور عجم ختم ہو گئی ہے ایک دو روز تک کاتب کے ہاتھ چلی جائے گی اور پندرہ دن کے اندر اندر شائع ہو جائے گی ، اس کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں انسان کا راز و نیاز خدا کے ساتھ ، دوسرے حصے میں

۱۔ اقبالنامہ ۔ جلد دوم ۔ ص ، ۶۰ ۔
۲۔ اقبال کامل ۱۹۴۸ء ص ۱۴۷ ۔

سے کچھ ذہنی تحفظات رکھتے تھے - اس کا ثبوت یہ ہے کہ بال جبریل کی "غزلیات" حصہ دوم کی غزل نمبر ایک سے قبل مندرجہ ذیل چار سطری نوٹ ہے :

"اعلیٰ حضرت شہید امیر المومنین نادر شاہ غازی رحمۃ اللہ علیہ کے لطف و کرم سے نومبر ۱۹۳۳ء میں مصنف کو حکیم سنائی غزنوی کے مزار اقدس کی زیارت نصیب ہوئی - یہ چند افکار پریشان ، جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے ، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے -

'ما از پئے سنائی و عطار آمدیم' "

محولہ بالا سطور میں 'چند افکار پریشان' کا ٹکڑا غور طلب ہے - اسی طرح علامہ نے غزلیات حصہ دوم کی غزل نمبر ۵ ، ۸ ، ۱۳ ، ۱۷ ، ۲۸ اور ۳۱ کے شروع میں علی الترتیب "لندن میں لکھے گئے ، کابل میں لکھے گئے ، قرطبہ میں لکھے گئے ، یورپ میں لکھے گئے ، اور فرانس میں لکھے گئے" کے الفاظ درج کئے ہیں - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان غزلیات کو متفرق اشعار قرار دیتے ہیں اور اُن افکار پریشان ، کو غزل سے موسوم نہیں کرتے - جبکہ انھوں نے اگلے باب کی سرخی رباعیات جاتی ہے - نظموں میں تو خیر ہر نظم کو کسی نہ کسی نام سے موسوم کیا گیا ہے - مگر مختلف صفحات پر منتشر قطعات کے سلسلے میں قطعہ کی سرخی قائم کرنے کے بعد اشعار درج کئے ہیں - بال جبریل اور اس کے بہرہ 'غزلیات' کا آغاز غزل نمبر ایک کے مندرجہ ذیل مطلع سے ہوتا ہے :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

علامہ نے غزلیات کی ترتیب میں کبھی ردیف وار غزلیں جمع کرنے کا طریقہ بھی اختیار نہیں کیا - علاوہ ازیں اقبال نے اپنی غزل کے بارے میں کہیں اظہار خیال نہیں کیا - البتہ اپنے خطوط میں جہاں کہیں غزلیہ شاعری کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے وہاں غزلیہ شاعری سے بیزار نظر آتے ہیں - اکبر الہ آبادی کے نام ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

بال جبریل کی غزلیں

صدیق جاوید

بال جبریل کی غزلیات کے بارے میں ابھی تک نقاد گومگو کے عالم میں ہیں ۔ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ بال جبریل کی غزلیات کو نظم قرار دیا جائے یا قطعہ ۔ ڈاکٹر یوسف حسین اقبال کی نئے رنگ کی غزل کو غزل نما نظم کہتے ہیں ۔ پروفیسر آل احمد سرور لکھتے ہیں ''اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے" ۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق ''اقبال کے یہاں غزل اور قطعے کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے"۔ اس اشتباہ کی وضاحت کے بغیر اقبال کی غزل کا مطالعہ صحیح نتائج کا حامل نہ ہوگا ۔ اس سلسلے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف غزل کے موضوع اور ہیئت کا تعین کر لیا جائے ۔ بلکہ غزل کے موضوع اور ہیئت میں ہر دور کے شعراء نے جو تجربے کیے اور غزل کی روایت کو جس طرح بڑھایا اور متاثر کیا ۔ اس کی روداد کا خاکہ ذہن میں رکھا جائے کیونکہ اقبال کی غزل کے فنی اور معنوی محاسن کی تصدیق اس پس منظر کے بغیر نہیں ہو سکتی ۔ علامہ اقبال کو غالباً خود ان غزلوں کے بارے میں حتمی فیصلہ کرنے میں تامل تھا ۔ علامہ اقبال نے بانگ درا کے تینوں حصوں میں نہ صرف غزل کے لیے علیحدہ صفحات مختص کیے بلکہ ہر دور کے حصہ غزل کے آغاز میں پورے صفحے پر محض لفظ ''غزلیات'' کا عنوان قائم کیا گیا ہے ۔ اگرچہ بال جبریل کا پہلا حصہ غزلوں پر ہی مشتمل ہے لیکن علامہ مرحوم نے اس باب پر 'غزلیات' کا عنوان تحریر نہیں کیا ۔ پوری کتاب میں کسی دوسری جگہ بھی 'غزل' کا لفظ بطور عنوان نظر نہیں آتا ۔ بال جبریل کی وہ منظومات جنھیں اردو غزل کے بیشتر ناقدین اور اقبال شناس غزلیات کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ انھیں "غزلیات" قرار دینے میں اقبال ، فن غزل کے حوالے

بھی منکر اس لیے ہو (غیر شعوری طور پر سہی) کہ کہیں اس حوالے سے خود اپنی ذات تک رسائی کا مرحلہ مشکل طے نہ کرنا پڑ جائے۔ اس کے لیے حوصلہ درکار ہے ۔ اپنی حقیقت کا سامنا مشکل ، اپنی ذات تک پہنچنے سے قبل ہی سفر زندگی سے بے زار ہو جانے والے پر علامہ اقبال ان الفاظ کی مدد سے اظہار افسوس کرتے ہیں :

اس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اٹھی ، لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی [۲۴]

۲۴۔ کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۱۶۵

ہر امتحان ایک نعمت ہے جو خود اعتمادی پیدا کرتا ہے اور اگلی منزل تک پہنچاتا ہے۔ حتیٰ کہ ابلیس کا بھی اگر اس اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو ایک پوشیدہ نعمت ہے، اس لیے کہ وہ آدمی کو کسوٹی مہیا کرتا ہے۔ آدمی ہر دم یہ سوچ سکتا ہے کہ میں کتنا راہ سے ہٹا ہوں۔ کتنا پستی کی طرف گرا ہوں، کتنا بلندی کی جانب بڑھا ہوں، ابلیس ایک خدائی ممتحن ہے۔ اگر وہ نہ ہوتا تو ہمارے ایمان کی سخت جانی کہاں آزمائی جاتی۔ بہر حال علامہ اقبال عجب سرمستی کے عالم میں فرماتے ہیں۔

ہر اک منتظر تیری یلغار کا — تیری شوخیٔ فکر و کردار کا
یہ ہے مقصد گردش روزگار — کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار
تو ہے فاتح عالم خوب وزشت! — تجھے کیا بتاؤں تیری سرنوشت!
حقیقت یہ ہے جامہ حرف تنگ! — حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ!
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس! — مگر تاب‌ِگفتار کہتی ہے بس!
اگر یک سر موے برتر پرم! — فروغ تجلی بسوزد پرم![22]

بات حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جا کر ختم ہوئی۔ معراج منہائے ارتقائے آدم ہے اور یہ خودی کی تکمیل کے لیے جادۂ ایمان و یقین ہے۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات میں خودی کا مگر جلوہ گر ہوئی۔ لہٰذا طلسم زمان و مکاں ٹوٹ گیا۔ بقول علامہ

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں[23]

خدا نے آدم کے اندر قدسی انوار کا پرتو ڈالا اور اسے انوار کو جذب کرنے کے قابل بنایا گیا۔ کائنات کی گردش اس کی تربیت پر مامور، صراط مستقیم کے رہبر اکمل صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سامنے توحید کا سبق قرآن اور سیرت میں موجود — پھر اگر آدمی اپنے اصل وجود تک پہنچے، اپنی لا محدودیت کی شان اور بان تک رسائی حاصل نہ کرے تو قصور کس کا؟ مگر آدمی خود شناسی کا بار برداشت نہیں کر سکتا وہ خود اپنے امکانات سے مرعوب ہو کر بھاگ اٹھتا ہے وہ شاید خدا کا

۲۲- کلیات اقبال حصہ بال جبریل، ص ۱۲۸، ۱۲۹

۲۳- ایضاً، ص ۱۸

ہے ۔ مگر پھر ان کی اپنی ایک حد ہے، جس کے آگے وہ نہیں جا سکتی ۔ حضرت علامہ نے نہ جانے یہ خیال قلمبند کرنے سے قبل کس قدر سوچا ہو گا :

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں۱۹

لیکن خودی کا جوہر نور یہ ہے ۔

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند !
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند !
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے !
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے۲۰

زماں و مکاں میں رہ جانے والی خرد ہو یا آستان تک پہنچنے والی دانش اسے ''حضور'' کی لذت اور نعمت میسر نہیں ۔ خود رس انسان ہی خلوت کدۂ قدسی کا منظر دیکھ سکنے کا اہل ہے اور پھر اسی خلوت کدۂ قدسی کے کے انوار کی نسبت سے معرفت ذات پر بھی قادر ہو سکتی ہے، مگر ظاہر ہے ''مطلق'' کا پرتو ''طلسم زمان و مکان توڑ کر'' ہی آگے بڑھے گا

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب۲۱

اور حق یہ ہے کہ آدم کے اندر وہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کا ایک وجدانی حظ حاصل کر سکے، فقط یہ کہ فکری، نظری، معاشی، جبلی، خاکی، طبعی و علی ہذا — جملہ امتحانات میں سے گزرنا پڑتا ہے - اس مشقت سے آدم گھبراتا ہے ۔ یا یوں کہیے کہ اپنی عظمتوں کے تصور سے بھی اس کا دم گھٹنے لگتا ہے ۔ اپنی حسیات اور عقلیات کے قید خانوں سے نکلنے کی جرأت کہاں، ورنہ کائنات تو خودی کی تکمیل میں ممد ہے ۔

۱۹- کلیات اقبال حصہ بال جبریل، ص ۴۳

۲۰- ایضاً ص، ۱۲۷، ۱۲۸

۲۱- کلیات اقبال حصہ زبور عجم، ص ۱۱۵

خوشی کا لفظ سن کر آگاہ نہیں ہو سکتا کہ معنی کیا ہے ۔ اس طرح جو غم سے آگاہ نہ ہو غم کا لفظ سن کر کچھ نہیں جان سکتا کہ غم کیا ہے ، ہمارے فلسفے کی ساری فصاحت عاجز آ جاتی ہے۔ پھر وہ کیفیتیں جو روحانی ہیں اور سرے سے ورائے مادہ ان کی کنہہ تک آدم عطائے مادہ فکریات اور عقلیات کے سہارے کیسے پہنچے ۔ یہ سارے وسائل محدود رسائی کے مالک ہیں - کائنات کی کلیت کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے ۔ لہٰذا ورائے کلیات کے باب اور بھی بے بس ہیں ۔ اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں :

''اقبال کا کہنا ہے کہ ہمیں اشیا کا علم جزوی طور پر عطا کرتی ہے ، براہ راست نہیں عطا کرتی ۔ اس کے برعکس وجدان کے ذریعے ہمیں حقیقت کا کلی علم حاصل ہو جاتا ہے اور یہ علم سریع اور نفوذ کرنے والا ہوتا ہے ۔ اقبال برگساں کے برخلاف ، عقل کے کلیتاً نقیض نہیں ہیں بلکہ زندگی کے معمولات میں اس کے مخصوص وظیفے اور اس کی افادیت کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ علم کی طرف اقتان و خیزاں بڑھتی ہے اور حقیقت کو اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے اس کا عرفان بخشتی ہے ۔ وجدان اس کے مقابل چشم زدن میں حقائق کے سینے میں اتر کر ان کے سب راز تمام و کمال ہم پر منکشف کر دیتا ہے'' [۱۷]۔

یہ احاطہ پسند وجدان اور کلیت گر وجدان اس وقت تک مہیا نہیں ہوتا جب تک معرفت خداوندی میسر نہ ہو ۔ اس لیے کہ خالق اعصار و نگارندہ آفات'' اسی کی ذات ہے عقل زیادہ سے زیادہ کائنات مادی کے ظواہر تک پہنچ سکتی ہے ، حالانکہ حقیقت مطلقہ کے مقابل یہ ادنیٰ مخلوق ہے اور اس کی اصلیت یہی کچھ ہے ۔ ''حقیقت'' فقط ایک ہے ۔ لہٰذا علامہ اقبال نے زمان و مکاں تک محدود رہ جانے کو زنار داری قرار دیا ہے ۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لا الہ الا اللہ[۱۸]

جب علم و عقل کی منزل عبور کر کے وجدان کے نور تک رسائی ہوتی ہے تو پھر آدمی کو وہ ہتھیار ہاتھ لگتا ہے جو اسے زمان و مکاں کا زناری نہیں رہنے دیتا ، عقل اور خرد کی اپنی مجبوریاں ہیں ، ان کی اپنی افادیت

۱۷- نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ ، نئی دہلی ، ص ۳۸ ، ۳۹
۱۸- کلیات اقبال حصہ ضرب کلیم ، ص ۱۵

وہ شے اس آیۂ کریمہ کا مخاطب کیوں کر بن سکتی تھی ۔

و لقد سخرلنا لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منہ[۱۴]

(ہم نے زمین اور آسمانوں میں جو کچھ بھی ہے تمھارے لیے مسخر کر دیا ہے) ۔

قدرتی امر ہے کہ جب آدم کی سمجھ میں یہ نکتہ آ جائے کہ آدم خدا کا نائب ہے اور وہ کائنات میں موجود ہر طاقت کو مغلوب و مسخر کرنے کے قابل ہے تو پھر وہ ایک خدا کے سوا کسی اور کے سامنے جھکنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا ۔ خدا کے حضور میں سجدہ اسے اپنے خدا سے قریب کرتا ہے ، ''و اسجد واقترب''[۱۵] اور ماسوا حضور کے اس کا سجدہ اسے مخلوق کا اسیر بنا کر خدا سے دور کر دیتا ہے ۔ حضرت علامہ کے نزدیک خود شناسی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ آدم دنیا کی لذتوں ، قوتوں اور فکری فریب کاریوں کا غلام ہو کر نہ رہے ، وہ مسخر کرتا چلا جائے ، جب وہ مادی بندھنوں میں مقید نہ رہے گا ۔ کسی دولت کا ، کسی ہوس کا ، حتیٰ کسی گمراہ کن فلسفے کا بھی غلام نہیں رہے گا تو یہ ثبوت ہوگا اس امر کا کہ وہ توحید کا معنیٰ سمجھ گیا ہے :

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا[۱۶]

واضح رہے کہ ہمارے دلائل مادی کائنات کے ناقص مشاہدے اور نا مکمل فہم کا عطیہ ہیں ۔ ہمارے اسالیب بیان مادی مناظر اور مادی ملاحظات پر مبنی ہیں ۔ پھر وہ ورائے مادہ کوائف کو حیطۂ بیان میں کس طرح لائیں ۔ اور جو کچھ ورائے مادہ ہے وہ مادی کلمات اور ان کلمات کی ساختہ اور پرواختہ دلیل کی مدد سے معرض اظہار میں کس طرح آئے ۔ آدمی تو اتنا عاجز ہے کہ وہ غم اور خوشی کے احساس کو واضح کرنے کے لیے مناسب کلمات نہیں رکھتا چنانچہ جو خوشی سے خود واقف نہ ہو وہ

۱۴- قرآن حکیم ۴۵/۱۳ -
۱۵- ایضاً ۹۶/۱۹ -
۱۶- کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۲۲ -

یہ راز کسی دلیل و برہان سے نہیں کھلتا کہ ایک وجود جو روح کو بھی اپنی ملکیت بتائے اور بدن کو بھی اور عقل کو بھی ، دل کو بھی دماغ کو بھی حتٰی کہ کہے ”میرا وجدان کہتا ہے وہ کچھ تو نہیں ہو سکتا جس کا وہ مالک ہے ۔ انسان کو اتنا بڑا راز بنایا ۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ عقل اور اس کے دلائل اور ان دلائل کے پیدا کردہ فلسفے انسان کی حقیقت کو گرفت میں نہیں لا سکتے ، یہ اس کی وجدانی اور روحانی اہلیت ہے جو اسے نسبتاً زیادہ قربِ حقیقت بخش سکتی ہے لیکن یہ وجدان اس حقیقت کے قریب فقط اس دم پھٹک سکتا ہے جب وہ خدائے خلاق پر کامل ایمان رکھتا ہو اور اس کا پختہ اعتقاد ہو کہ وہ نور مطلق کے کسی کھربویں کے کھربویں حصے کو یا اس کے پرتو کو اپنے اندر کیے ہوئے ، جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا :

نقطۂ نورے کہ نام او خودی
زیرِ خاک ما شرار زندگی است[۱۲]

یہ نور اگر آدم کے حیوانی وجود سے مغلوب ہو جائے اور اس طرح عالمِ تخلق کے مادی بوجھ تلے دب جائے اور دبا رہے تو وہ ایک عقلمند دو پایہ بن سکتا ہے اور ایک دوپائے کی حیثیت سے خوش‌گفتار خوش خیال اور خوش فکر تو بن سکتا ہے ۔ مختلف علوم میں دسترس بھی حاصل کر سکتا ہے مگر خود اسے اپنی ذات سے آگاہی میسر نہیں ہو سکتی ۔ اسے اپنی ذات سے آگاہی ”نور مطلق“ سے آگاہی کی بدولت ہی میسر آ سکتی ہے ۔ بجا فرمایا :

خودی کا سرِّ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ[۱۳]

مراد یہ ہے کہ آدمی کا من یا خودی یا ذات استحکام پزیر ایک خدا پر کامل ایمان لائے بغیر اور دیگر ہر شے سے منہ موڑے بغیر ممکن نہیں ، اس لیے اگر آدمی صرف مادہ نہیں ، صرف روح بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جو جملہ کائنات سے بالا ہے ۔ فقط خدا سے نیچے ہے اور ظاہر ہے کہ اسے کوئی ایسی ہی شے ہونا بھی چاہیے تھا ۔ ورنہ

۱۲- کلیات اقبال ، حصہ اسرار و رموز ، ص ۱۸ -
۱۳- کلیات اقبال ، حصہ ضرب کلیم ، ص ۱۵ -

بھی صرف "اِس" اور "اُس" کا مصداق ہے تو پھر مجھے یہ بتا کر کہ صاحبِ گمان کون ہے (یہ گمان کا اظہار کرنے والا کون ہے یہ کون بول رہا ہے) تو ذرا خود اپنے اندرون میں جھانک کر دیکھو تا کہ پتہ چلے کہ وہ جس کا کوئی نشان نہیں وہ کیا ہے ؟ دنیا ظاہر ہے اس کے باوصف وہ اپنے اثبات کے لیے محتاج دلیل ہے اور وہ دلیل کسی جبریل کو بھی نہیں سوجھ سکتی لیکن خودی (من ، میں) پوشیدہ ہو کر بھی دلیل سے بے نیاز ہے ، ذرا غور تو کر آخر یہ راز کیا ہے ؟ــــ تحقیق خودی کے لیے اپنے آپ میں ڈوب جا ، اور پھر پورے یقین کے ساتھ انا الحق کا نعرہ لگا ، پورے یقین کے ساتھ اپنے ہونے کی صداقت کا اعلان کر ، یہ تصدیق خودی صدیق بن کے کر) ۔

واضح ہوا کہ حضرت علامہ کے نزدیک خودی 'من' یا 'انا' حق ہے اور اس کا عالمِ ظواہر سے کوئی تعلق نہیں ، اس کیفیت سے Lord North bourn ان الفاظ میں متعرّض ہوتے ہیں :

"I am not anything that I can observe or feel or think about, since observation sensation and mentation imply a duality between myself and some subject that is not myself. We commonly speak of *my body* or *my soul* as we speak of *my feelings* or *my hand* or *my dog*. I am certainly nothing that I can be said to possess. Then who or what is the '*I*' that says these things. It is not my body. It is not my soul. . . . what am I ?"[۱۰]

حضرت علامہ نے مختصر الفاظ میں آدم کی ماہیت ان الفاظ میں بیان کی ہے :

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے ، قادر نہیں ہے جس پہ سخن
زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا نہ کہن!
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرتِ انساں ، نہ روح ہے، نہ بدن!۱۱

۱۰۔ "Religion in the Modern World," Suhail Academy, Lahore, p. 76

۱۱۔ کلیات اقبال ، حصہ ضربِ کلیم ، ص ۵۷ ۔

perception."[۸]

آدمی کی یہ اہلیت کہ وہ اپنی ذات سے بھی وراء و بالا ہو سکتا ہے اسے اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے ادراک کے عمل کا ادراک کر سکے، وہ خود اپنے اعمال کا جائزہ بھی لے سکتا ہے اور تجزیہ بھی کر سکتا ہے - یہی نہیں خود اپنے مدرکات کی بھی چھان پھٹک کر سکتا ہے - اس کا مطلب واضح ہے کہ وہ فقط مادی وجود نہیں - اس کے خاکی پیکر میں کوئی شے ہے - جو اوپر سے تشریف لاتی ہے - آدمی نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ وہ روح و بدن دونوں سے برتر کوئی ہستی ہے - اس لیے کہ وہ کہتا میری روح ، میرا بدن ، میری جان ، میری دانش ، میری فکر ، میرا دماغ ، میرا دل ، میری دیوانگی ، میری حماقت و علیٰ ہذا لقیاس ـــ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ "میں کون کہتا ہے - یہ روح و بدن کی ملکیت کا دعوے دار میری روح ، میرا بدن کہنے والا کون ہے ؟ ـــ یہ ""میں" حقیقت ہے ، اس کا عرفان باہر کی طرف دیکھنے سے حاصل نہ ہوگا ، اندر دیکھنے سے ہوگا - حضرت علامہ فرماتے ہیں :

اگر گوئی کہ من وہم و گماں است
نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟
یکے در خود نگر آن بے نشاں کیست ؟
جہاں پیدا و محتاج و لیلی!
نمی آید بہ فکر جبرئیلے
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است !
یکے اندیش و دریاب این چہ راز است
بہ خود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوو صدیق خودی شو[۹]

اگر تو یہ جانتا ہے کہ ""میں" صرف وہم و گماں ہے اور اس کا ظہور

۸- The Universe and Dr. Einstein, A Mentor Book— (1954), p. 127 -

۹- کلیات اقبال ، حصہ زبور عجم ، صفحات ۱۷۰ ، ۱۷۱ -

"ہم اپنے بالمقابل جس حقیقت سے دو چار ہوتے ہیں اس سے ربط و اتصاف کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشاہدے میں جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے ، غور و تفکر سے کام لیں - اور یوں ان پر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں ، لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہوگا کہ حقیقت سے ، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے ، براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے ، لہذا قرآن پاک کی فطرت پسندی محض اس امر کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی چونکہ ایک امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا ، اس لیے ہمیں چاہیے اس کا استعمال بے روح تغلب کی بجائے اس مقصد عظیم کے لیے کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج کمال کی طرف بڑھنا ہے یہی وجہ کہ حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال بقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے ، جسے قرآن پاک نے فوأد یا قلب سے تعبیر کیا ، ـــــ قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے اُن پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں - "[7]

آدمی محض مادی وجود نہیں ، وہ بہت کچھ اور بھی ہے ، اگر مادی وجود بھی ہوتا تو وہ خود اپنا خالق نہ ہونے کے باعث حواس ظاہری کی مدد سے ادراک ذات نہ پہنچتا ، حقیقت کا عرفان ذات خداوندی کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں - خدا کی کائنات کو خدا ہی کے عطا کردہ نورِ وجدان کی مدد سے جانا جا سکتا ہے ، ورنہ "پردہ داری ہی پردہ داری ہے" کا لا یختم سلسلہ ہے - Lincoln Barnett کا بیان ہے :

"He (man) does not understand the vast veiled universe into which he has been cast for the reason that he does not understand himself. He comprehends but little of his organic process and even less of his unique capacity to perceive the world about him, to reason and to dream. Least of all does he understand is his noblest and most mysterious faculty; the ability to transcend himself and perceive himself in the act of

---

۷- تشکیلِ جدید ، صفحات ۲۲ ، ۲۳ -

وصف بکر میں مقابلتاً کم تر ، اور بس ، وجدانی امکانات ہر انسان میں موجود ہیں ، کمی بیشی کے ساتھ ، مگر یہ امکانات متوسط درجے کے عام انسانوں کی دسترس سے بعید نہیں ، بشرطیکہ وہ ان امکانات کی جانب متوجہ ہوں اور ان کی تربیت کا اہتمام کریں ، یہ الگ بات ہے کہ آدمی اپنے معمول کا قیدی ہو کر رہ جاتا ہے - چونکہ حواس خمسہ ظاہری ہی سے اس کا کام چل رہا ہے لہذا ان سے آگے بڑھنا از رہ عادت ، پسند نہیں ، جس طرح اب وہ سائنسی ہتھیاروں ، اوزاروں اور آلوں کا عادی ہو گیا ہے - اور بہت سے معاملات میں اپنے جوہری قویٰ سے کام لینے کے بجائے آلات کا سہارا لینے لگا ہے - پہلے یہ چکھ کر دواؤں کے اجزائے ترکیبی بنا سکتا تھا اب تجزیے کے لیے مشین پر اعتماد کرتا ہے - پہلے لمس سے بخار معلوم کر لیتا تھا ، اب تھرمامیٹر کا محتاج ہے ، پہلے بڑی سے بڑی گنتی خود کر لیتا تھا ، ضرب تقسیم میں ماہر تھا - اب کمپیوٹر سے کام لیتا ہے - گویا پہلے اپنے ظاہری حواس کا قیدی تھا اب ساتھ ساتھ سائنسی اوزاروں کا بھی قیدی ہو کر رہ گیا ہے ، بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے اوزاروں کے لیے خود ایک اوزار کی حیثیت اختیار کر گیا ہے ، یوں دیکھیں تو ماننا پڑتا ہے کہ سائنسی ایجادات نے آدمی کو اپنے من سے مزید دور کر دیا ہے ، اشیاء کے برجستہ فہم کی اہلیت مزید پس پردہ چلی گئی - اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان کے پوشیدہ امکانات کے باب میں اب انکار اگر شدید تر ہو جائے تو عین معمول کے مطابق ہوگا - پہلے نادرالوقوع کمالات کو کرامات کہہ دیا تھا ، اب سرے سے انکار کر دیا جاتا ہے ، اور انکار کی اساس یہ کہ ہماری سائنس یہ اور یہ نہیں بتاتی ، انکار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ سائنس کی مشینیں آدمی کی تخلیق ہے ، اور آدمی خدا کی تخلیق ، آدمی کو اللہ نے کسی ذرۂ قدسی سے بھی نوازہ ہے ، اور اسے محض روحانی قوت کی روشنی کے ذریعے دیکھایا جا سکتا ہے ، سائنس ایک ہتھیار ہے جو حواس خمسہ ظاہری کا مددگار ہے ، اور جس پر انحصار کرنے کے بعد خود حواس خمسہ ظاہری بھی اپنی اصلی اہلیت اور قابلیت کو ضعیف کر لیتے ہیں ، آدم ان سائنسی آلات سے خود شناسی کا کام کیوں کر لے ؟ امکانات آدم کی توسیع آلات کے توسط سے نہیں ہو سکتی ، اس کے نہانی امکانات ، روحانی قوت کی افزائش کے باعث فہم کی دسترس میں آ سکتے ہیں ، حضرت علامہ فرماتے ہیں :

کے معاشرے میں جب کوئی فرد دوسروں سے بہت بلند واقع ہو تو دو صورتیں جلوہ گر ہوتی ہیں ۔ یا تو معاشرہ اپنے فرد کو فرید یا منفرد پا کر اس کا دشمن ہو جاتا ہے ، جیسے پیغمبروں اور ہادیوں کا ہوتا رہا یا فائق افراد کے بت بنا لیتا ہے اور پوجا کرنے لگتا ہے ، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے بقول ''وقت کے ساتھ ساتھ جوں جوں معاشروں کا ذہنی اوسط بلند ہوتا جاتا ہے ، توں توں فائق افراد کی استثنائی حیثیت کم ہونے لگتی ہے اور وہ دیوتا کی سطح سے اتر کر عام انسانی سطح سے قریب ہونے لگتے ہیں'' ۔۵ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکابر کے وہ جوہر جو کبھی کرامات دکھائی دیتے تھے رفتہ رفتہ محض کمالات رہ جاتے ہیں ۔ ان میں کوئی عنصر خارق عادت یا غیر معمولی دکھائی نہیں دیتا ، آخر افراد آدم کے کرامات ہیں کیا ؟ Dr Harley Williams لکھتے ہیں :

"A miracle might be described as an abnormal transfer of normal energy —— a marvel, an oddity, a rarity —— but within the rules, yet spontaneous and unpredictable".[٦]

گویا معمول کی کوئی انسانی طاقت اگر غیر معمولی اور خارق عادت انداز میں جلوہ گر ہو تو اسے کرامت تصور کر لیا جاتا ہے ، وہ ایک حیرت ناک بات ، اعجوبہ اور نادر امر قرار پاتی ہے تاہم وہ قواعد کے اندر ہوتی ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں برجستگی پائی جاتی ہے اور پیش گوئی کے دام سے آزاد ہوتی ہے ، عام انسانی توسط سے بالا یا برخلاف کسی چیز کا وقوع پذیر ہونا کرامت ہے مگر وہ کوئی بھی شے ایسی نہیں ہوتی جو محال اور بے اصول ہو ۔ ایسے غیر معمولی اعمال کو منظر عام پر لانا انسانی دسترس سے باہر نہیں ، اس لیے یہ محال اور بے اصول اور بے ضابطہ امر نہیں ، فرق محض اتنا ہے کہ کسی آدمی کے یہاں یہ اہلیت نسبتاً زیادہ ہوتی ہے اور کسی کے یہاں کم ، کہیں اس اہلیت کو تربیت دینے پر زیادہ زور صرف ہوتا ہے اور کہیں کم ۔ یہ وہ بات ہے جو ہر انسانی طاقت و اہلیت کے باب میں کہی جا سکتی ہے ، یہ وصف زہد میں قدرے زیادہ تر اور وہ

۵- الایمان والمعرفۃ والفلسفۃ ، دارالمعارف قاہرہ ، ص ۱۳۶ ، ۱۳۷ -

٦- "A Doctor Looks at Miracles, Antony Blond London, ed, 1959 p. 11.

something of the character of this larger self"[۲]

جیسا کہ پہلے بیان ہوا اپنے مانوس جہان محدود کی حدود کو روحانی اور وجدانی جہان کی صورت میں وسعتوں سے نوازنا خوف پیدا کرتا ہے اس کا سبب محولہ بالا مصنفہ ان الفاظ میں بیان کرتی ہیں :

"There are many who shrink from the suggestion of any real existence beyond the world of sense, and any more, who habitually live as if there were none. . . . . They are afraid of other values, because to know them would mean to have to live by them." [۳]

اپنی بڑی حیثیت کا علم ہو جانے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسی حیثیت کی شان کے تناسب سے زندگی بسر کرنا پڑے گی ۔ انسان اپنی بڑائی کے تصور سے گھبراتا ہے کیونکہ بڑا بن کر جینا بعض ایسے مطالبے کرتا ہے جن کو پورا کرنا بے پناہ بے آرامی سے ہمکنار ہونے کے مترادف ہے ، آدمی مٹی سے پیدا ہوتا ہے اور حضرت علامہ کے بقول شروع شروع میں اس کے وجود کا مادی و خلقی پہلو حاوی بھی رہتا ہے ۔[۴] اس لیے وہ مٹی کے قریب ہی رہنے میں سکھ محسوس کرتا ہے یہ جمادی اور نباتی وجود ہے ، خاکستان سے دوری بے آرامی کا باعث بنتی ہے ، حیوان کو حرکت کرنا پڑتی ہے ، رزق کی تلاش میں اپنی جگہ چھوڑنا پڑتی ہے ، دوڑ بھاگ کرنا لازم ہو جاتا ہے ۔ تاہم حیوانی سطح بھی جبلی سطح ہے یا یوں سمجھیے کہ متحرک مشین کی سطح ہے ، زمین ہی کے ساتھ رابطہ رہتا ہے ، زمین ہی میں خوراک ڈھونڈنا اور جیسی صورت میں خوراک ملے اسی صورت میں کھانا ، کوئی چولہا ، ہنڈیا اور مرچ مسالہ نہیں جس کا تکلف کرنا پڑے ، کوئی حقوق و فرائض کا جھگڑا نہیں ، گویا حیوانی سطح جمادی اور نباتی سطح کے مقابل بے آرام ہونے کے باوصف انسانی سطح کے مقابل نہایت پُر سکون سطح ہے ۔ کوئی حیوان مرضی کا مالک نہیں ، اختیار و شر اس کی دسترس میں نہیں لہذا کوئی حیوان ارتکابِ گناہ نہیں کر سکتا ، دو پایوں

۲۔ "Beyond the five senses" Basil Blackwell Oxford, p. 12.

۳۔ Ibid. p-1

۴۔ Reconstruction p. 106.

گھبرانے لگتا ہے ، اگر بچے کی پشت کی جانب روشنی ہو اور سامنے دیوار تو وہ اپنے وجود سے بڑا سایہ دیکھ کر ڈر جاتا ہے ، بچے کو آپ سر سے اونچا کریں تو خوف کھاتا ہے ، وہ سر سے اوپر اچھالے جانے کی لذت سے ذرا دیر کے بعد آگاہ ہوتا ہے - بڑا ہو کر بھی جب کسی اونچے مینار پر زندگی میں پہلی بار چڑھے تو اس کا دل لرزنے لگتا ہے ، گھبرانے بھی لگتا ہے - آدمی کی نظروں کے سامنے یک دم وسیع میدان آ جائے جس کی وسعتیں ناپیدہ کنار معلوم ہوں تو جب بھی رعب سا طاری ہو جاتا ہے - اس مرعوبیت کے باعث یہ امر ہوتا ہے کہ آدمی اپنی نظروں کی محدود فضا کے ساتھ مانوس ہو چکا ہوتا ہے ، اسے جب اچانک بلندی ، گہرائی یا وسعت سے واسطہ پڑے تو یہ صورت حال خلاف معمول یا غیر معمولی ہوتی ہے ، لب لباب یہ کہ آدمی خود اپنی حسی حدوں کے پھیلنے سے لرزتا ہے -

پھر اگر عالم یہ ہو کہ حواسِ خمسہ ظاہری کی پھیلتی ہوئی سرحدیں خوف طاری کر دیں تو آدمی داخلی حسیات کا سامنا آسانی کے ساتھ کیوں کر کرے ؟ داخلی حسیات تو اس کی حدود اور اس کے آفاق کو بہت ہی پھیلا دیتی ہیں ، یہ کیفیت مادی اور طبیعی جسم کے ساتھ ساتھ روحانی وجود کی جانب متوجہ ہونے کا نام ہے ، خارجی حسیات ایک قید خانہ ہے ، اندرونی حسیات کی طرف لوٹنا اس قید خانے سے نکلنے کا نام ہے مگر جس طرح کوئی پرندہ جو پنجرے کی فضا سے مانوس ہو گیا ہو کھلی فضا کو آسانی سے برداشت نہیں کرتا اور گھبرا کر بار بار پنجرے کے اندر کی طرف بھاگتا ہے ، اسی طرح افراد بھی حسیات ظاہری کے پنجرے میں آسودگی محسوس کرتے ہیں ، داخلی حسیات اور وجدان کی وسعت کا سامنا کرنے کی جرأت نہیں رکھتے - L. Margery Bazett روحانی قویٰ کے باب میں اس طرح روشنی ڈالتی ہیں :

"If we consider these powers that take one into the world beyond our senses, we shall find that they are extended functions of the spirit, which seeks to exceed the limits imposed upon it by the physical body and by this physical world.

To Function in that realm implies an expansion of the self, a pressure of the soul to come into its own ; and the one who contacts that greater world of supersense comes to understand

علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی

محمد منور

حضرت علامہ اقبالؒ نے اولادِ آدم کو خطاب کرکے بڑی دل سوزی کے ساتھ کہا تھا:

بینی جہاں را ، خود را نہ بینی ! تا چند ناداں غافل نشینی !
نورِ قدیمی ، شب را بر افروز ! دست کلیمی ، در آستینی !
بیروں قدم نہ از دورِ آفاق تو پیش ازینی ، تو پیش ازینی !

''تو دنیا کا معائنہ تو کرتا ہے مگر اپنی ذات پر نظر نہیں ڈالتا ، اے حقیقت سے بے خبر اس طرح کب تک غافل پڑا رہے گا ۔ 'تو نور قدیم ہے یعنی 'تو نورِ ازل کا پرتو ہے ۔ تیرا فرض ہے (جہالت) شب کی تاریکی کو روشنی میں تبدیل کر دے ، 'تو ید بیضا کے مانند ہے ، مگر یہ کہ اپنی ہی آستینی میں پوشیدہ ہے ، تو اس وقت بھی تھا جب کائنات نہ تھی ، تو (اپنی ذات کی 'رو سے) اس کائنات سے بڑا ہے ، اس لیے تجھے اس دور آفاق کی حدود سے باہر قدم رکھنا چاہیے ۔''[1]

گویا نور ازل کا پرتو ہونے کے باعث ، حضرت علامہ کے نزدیک ، آدم کی اہلیتوں کی کوئی حد نہیں ، آدم کے امکانات کی وسعتیں بے نہایت ہیں لیکن دکھ یہ ہے کہ آدم خود اپنی ذات سے بخوبی آگاہ ہونے اور اپنی حیثیت کو پہنچاننے کی جانب راغب نہیں ہوتا ۔ جب اسے یہ بتایا جائے کہ وہ جتنا محسوس ہو رہا ہے درحقیقت اس سے بہت ہی زیادہ ہے تو اسے پریشانی لاحق ہونے لگتی ہے بلکہ اپنی بڑائی کے تصور سے بھی خوف

۱۔ کلیاتِ اقبال ، حصہ زبور عجم ، ص ۱۱۶ ۔

چند نئی مطبوعات

قیمت

۱۔ منتخب مقالات اقبال ریویو - اردو
مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی — -/۵۰ روپے

۲۔ اقبال اور بھوپال — از صہبا لکھنوی — -/۲۰ روپے

۳۔ اتقان العرفان فی ماهیة الزمان
حکیم محمود احمد برکاتی — -/۱۰ روپے

Price

Selections from the Iqbal Review
Compiled by : Dr Waheed Quraishi — Rs. 50/-

یہ نہ کہہ اک شاعرِ ہندوستاں جاتا رہا
پیشوائے نکتہ سنجانِ جہاں جاتا رہا
باعثِ ماتم ، زمانے کو ہے موت اقبال کی
کارواں رویا کہ میر کارواں جاتا رہا
اب کہاں سے لائیگا کوئی حقیقت میں نظر
آہ ! اسرار خودی کا راز داں جاتا رہا
نغمۂ ماضی میں تحریک عمل باقی نہیں
اب سنیں کیا ہم کہ لطف داستاں جاتا رہا
نالۂ غم میں وہ کیفیت نہ پائی جائے گی
آج ذوق شیوہ آہ و فغاں جاتا رہا
اب زبان خامہ پر پڑ ہی گئی مہر سکوت
وحشت رنگیں بیاں کا قدر داں جاتا رہا[۱۱]

۱۱- ترانۂ وحشت (نسخۂ لاہور) پہلا ایڈیشن ۱۹۵۲ء مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور ، ص ۱۵۱

یہ غزل خود وحشت کو بھی بہت پسند تھی - ۱۹۴۶ء میں ، میں نے ایک روز آپ کی خدمت میں عرض کیا حضور ! براہ کرم مجھے اپنی ایک بہترین فارسی غزل اپنی تحریر سے عنایت فرمائیں تو بے حد ذرہ نوازی ہوگی ۔ انھوں نے از راہ شفقت میری درخواست پر یہ غزل لکھ دی :

ع صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبالم[9]

کا پس منظر اوپر پیش کیا جا چکا ہے ۔ اس زمین میں اقبال کی غزل بھی موجود ہے ۔ اب ذیل میں وحشت کی اس غزل کی نقل نذر قارئین ہے تاکہ وحشت اور اقبال کے فارسی کلام کا رنگ واضح ہو سکے ۔ اس زمین پر اقبال کی غزل اول نظر قارئین کرام کی نظر سے گزری ہوگی اس لیے اقبال کی غزل پیش نہیں کی گئی :

نہ گوش کس برآوازم نہ چشم کس بـرا حوالم
نمی دانم چـرا در بـزم بیدرداں ہمی نـالم
حـریف گل نیم امـا کشم جور جہانے را
دریں گلشن بـرنـگ سبزہ بیگانہ پـا مـالم
نخـواہم دید اے صیاد دیگـر آشیان خـود
در انـدک مـدتے نـذر قفس گـردد پرو بالم
ہماں ذوق تن آسـانی ہماں غفلـت ہماں مستی
نـدارد ہیچ فـرق از سالہائے رفتہ ، امسالم
اگـر بنگالہ قـدر من نمی دانـدچہ غم وحشت
صـدائـے مـی دہد از گـوشہ پنجاب اقبالم[10]

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء میں شاعر مشرق ، ملت اسلامیہ کے نوحہ خواں اور مصور پاکستان علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہماری محفل وطن سے ہمیشہ کے لیے رخصت ہوئے تو طوطی بنگال ، عاشق اقبال ، علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے نہایت والہانہ انداز میں خراج عقیدت کے یہ پھول پیش کیے :

۹۔ ترانہ وحشت نسخہ کراچی دوسرا ایڈیشن ص ۴۷

۱۰۔ اس غزل کے قلمی نسخہ کا عکس راقم کی تازہ کتاب "حیات وحشت" میں شامل ہے ۔

"جاوید نامہ" "پیام مشرق" اور "اسرار خودی" میں ملتی ہیں ۔ وحشت کے ہاں بھی عشق حقیقی کے موضوع پر کثرت سے اشعار ملتے ہیں ۔

یہ وہ عہد تھا جب برصغیر کے ہر گوشے میں اقبال کی آوازیں گونج رہی تھیں ۔ اوپر کی سطروں میں جن عوامل و کوائف کا احاطہ کیا گیا ہے ان کی روشنی میں اس امر کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ فکر اقبال سے وحشت کا متاثر ہونا ایک قدرتی امر تھا ۔ لیکن یہ بات بھی لائق توجہ ہے کہ اقبال کے انداز میں وحشت کے ہاں فارسی میں طرز فکر تو ضرور ملتا ہے لیکن اس شدت سے نہیں جس شدت سے غالب و حافظ کے رنگ میں ملتا ہے ۔ وحشت نے اقبال کی کوئی تقلید نہیں کی ۔ ان سے براہ راست اثر قبول نہیں کیا ۔ دونوں کا رنگ جدا جدا ہے ۔ یہی حال اقبال کا تھا ۔ اقبال ، حافظ اور غالب کے علاوہ پاک و ہند و عجم کے دوسرے اساتذہ سخن سے متاثر ضرور تھے لیکن جس حد تک افکار اقبال پر مولانا روم کے اثرات غالب ہیں ، اس حد تک دوسروں کے نہیں ۔ اس ضمن میں اقبال اور وحشت کے فارسی کلام کا ایک مختصر تقابلی جائزہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا ۔ اقبال کی زمین پر وحشت کی ایک فارسی غزل ملاحظہ فرمائیے :

دلم از مستی آن نرگس مستانہ می رقصد
کہ از ذوق سرورش کعبہ و بت خانہ می رقصد

نہ تنہا از نشاطِ مئے ہمیں پیمانہ می رقصد
برقص آیند چون ساغر کشان میخانہ می رقصد

گدامی گیسوئے برہم بسر آراستن دارد
کہ یا رب درکف مشاطہ اشب شانہ می رقصد

چو از حد بگزرد سوزِ محبت اشک و اسوزد
بہ بزم سوختن پروانہ ہا پروانہ می رقصد

بہانہ شوخئی نازش مرا تعلیم فرما شد
تپد در سینہ دل گوئی کہ بیتابانہ می رقصد

خوش آن محفل کہ روشن میکند شمع جمال رو
سپند آسا دران جا وحشت دیوانہ می رقصد[8]

۸۔ ترانۂ وحشت نسخۂ کراچی دوسرا ایڈیشن ص ۳۰ ، ۳۱ ۔

پختہ مشقی ، مضمون آفرینی کے گلہائے رنگا رنگ سے گلستانِ سدا بہار بنا ہوا ہے اور کاظم حسین محشر لکھنوی کے الفاظ میں :

''سب سے بالا تر اور لائق تحسین یہ امر ہے بلکہ اس کو مشقِ کمال یا کمالِ مشق کہنا چاہیے کہ فارسی بندشوں میں ادائے خیال کے وقت کسی مقام پر کہیں اُلجھن نہیں ۔ جو مضمون ہے وہ موتی کی طرح صاف ، جو تخیل ہے وہ بالکل پاک و پاکیزہ ۔ یہی طریقہ بلاغت کی جان اور یہی انداز فصاحت کی روح ہے ۔ تمام دیوان دہلی اور لکھنؤ کی زبان کا اصل نمونہ ہے''۲ ۔

وحشت کے اُردو کلام میں جہاں میر کا سوز و گداز ، مومن کی جدت آمیز تراکیب اور غالب کی مضمون آفرینی و لطف بیان پایا جاتا ہے وہاں فارسی میں عرفی شیرازی ، شیخ علی حزیں ، شیخ سعدی ، ظہوری ، نظیری صائب جیسے اساتذہ کی بلند پروازی ، شیریں کلامی اور نکتہ آرائیوں کی چمک دمک سے دنیائے تخیلات پُرنور نظر آتی ہے ۔ وحشت کے فانوس غزل نے حافظ شیرازی کی شمع افکار سے بھی روشنی پائی ہے اور امیر خسرو کے انوار تصوف سے بھی پاکیزہ ، خیالات ، سنجیدہ رجحانات ، عارفانہ تصورات وحشت کی شاعری کا طرۂ امتیاز ہے ۔ یہی وہ راہ طلب ہے جس پر گامزن ہو کر شاعر سالہا سال کی مشق کے بعد عشق حقیقی کی روحانی لذتوں سے آشنا و بہرہ ور ہوتا ہے اور بقول مولانا روم :

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیاں ۔۔۔ چوں بہ عشق آیم خجل باشم ازاں

گفتہ او گفتۂ اللہ بود ۔۔۔ گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

ہر نفس آواز عشق می رسد از چپ وراست
ما بہ فلک می رویم عزم تماشا کراست

مولانا روم کا یہی وہ جادو ہے جس نے علامہ اقبال کو نہ صرف اپنا گرویدہ بلکہ روحانی فرزند بنا لیا ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کی دنیائے افکار میں اسلام ، تصوف ، حقائق و معارف کا رنگ بھرنے میں مولانا روم ہی کے تخیلات و تصورات کا کرشمہ ہے جس کی بہترین مثالیں اقبال کے

۲۔ ماہنامہ ''معیار لکھنؤ'' مئی ۱۹۱۵ء

لازم ہے کارواں کو رہے آپ مستعد
شرمندۂ دمِ جرسِ کارواں نہ ہو

علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان جیسی مقتدر شخصیتوں کی گراں قدر آرا وحشت کی فارسی شاعری کے بارے میں بھی سندِ آخر کا حکم رکھتی ہیں ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

''فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے ۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والوں کے دل پر چھوڑ جائے ، سو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے'' ۔[۵]

اور مولانا ظفر علی خان رقم طراز ہیں :

''مولانا وحشت ریختہ گوئی کے فن میں ہی ید طولیٰ نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی اُستادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے'' ۔[۶]

حقیقت یہ ہے کہ اُردو شاعری جس قدر وحشت کی رہینِ منت ہے ، وہ اربابِ ادب سے پوشیدہ نہیں ۔ لیکن فارسی شاعری بھی ان کے بارِ احسان سے سبکدوش نہیں ہو سکتی ۔ انھیں فارسی شعر و ادب سے بھی فطری مناسبت تھی ۔ اس زبان میں اہلِ زبان جیسی قدرت رکھتے تھے ۔ فارسی زبان اپنی جن خصوصیات کے لیے ممتاز ہے ، ان کے کلام میں وہ خصوصیات بدرجۂ کمال موجود ہیں ۔ فارسی میں شعر کہنا دشوار نہیں لیکن فارسیت پیدا کرنا یقیناً دشوار ہے ۔ برصغیر پاک و ہند کے فارسی شعراء میں اُردو زبان کی بو نہیں جاتی ، لیکن وحشت کا شمار بلاشبہ عہدِ حاضر میں صفِ اول کے ان فارسی گو شعراء میں ہوتا ہے جن کا کلام اس عیب سے پاک ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے کلام کا بیشتر حصہ اُردو اور کم تر حصہ فارسی شاعری پر محیط ہے لیکن یہی کم تر حصہ اتنا کافی اور خاصا ہے کہ فارسی میں ان کی قادر الکلامی ، نکتہ سنجی ، بلند پروازی ،

۵۔ وحشت کے نام علامہ اقبال کے ایک مکتوب سے اقتباس مشمولہ ''نقوش و آثار'' ، ص ۹۶ ۔

۶۔ مولانا ظفر علی خان کے اُس تبصرے سے اقتباس جو دیوانِ وحشت (مطبوعہ ستارۂ ہند پریس کلکتہ ، ۱۹۱۰ء) کے بارے میں روزنامہ زمیندار لاہور ، مورخہ ۲۴ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تھا ۔

بدیسی نظام کے خلاف علم بغاوت بلند ہو چکا تھا۔ سامراجیوں کی عیارانہ پالیسی "لڑاؤ اور حکومت کرو" ناکام ثابت ہو چکی تھی۔ انگریزوں کی بے جا پشت پناہی نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کا حوصلہ بڑھایا اور انھوں نے مسلمانوں کو اقتصادی و سیاسی طور پر ایذا پہنچانے میں کوئی کسر نہ اٹھا نہ رکھی، لیکن مسلمان بیدار ہو چکے تھے۔ وہ مسلم قومیت کا مفہوم سمجھ چکے تھے۔ وہ اپنا حق منوانا خوب جانتے تھے۔ انگریزوں اور ہندوؤں پر مسلمانوں کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی تھی:

باطل سے دبنے والے اے آسماں نہیں ہیں ہم
سو بار کر چکا ہے تو امتحاں ہمارا

وحشت نے اپنے سیاسی اشعار میں اس زمانے سے تاریخی اس منظر کو نہایت خوبی سے پیش کیا۔

ترے غمزے لڑا دیں گے مسلماں کو مسلماں سے
ترے عشوے بھڑا دیں گے برہمن کو برہمن سے

مسلمان سرزمین ہند پر آٹھ سو سال حکومت کر چکے تھے۔ وہ ایک بہادر، جانباز و جانثار قوم کی حیثیت سے ہمیشہ سربلند رہے۔ ہندوؤں کی اسکیمیں ناکام ثابت ہوئیں۔ انگریزوں کا قلع قمع ہوا:

پابندیٔ رسوم کو سمجھا ہے بندگی
زنار چھین لیں گے ابھی برہمن سے ہم

مسلم لیگ کی تحریک نے زور پکڑا تو قائد اعظم کی قیادت میں سارے برصغیر کے مسلمان ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو گئے۔ ۱۹۳۰ء میں علامہ اقبال کے تصور پاکستان اور ۱۹۴۰ء کی قرارداد پاکستان کی چھاؤں میں مطالبۂ پاکستان کے نعروں سے برصغیر کی فضا گونج اٹھی تو کانگریس نے انتقامی کارروائیوں کی ہوا اور تیز کر دی۔ اقبال کے ساتھ ساتھ وحشت کا یہ پیغام بھی بنگال کے گوشہ گوشہ میں پھیل گیا:

گیا رنگ انتقام خزاں کا ہو دیکھیے
ڈرنے لگے ہیں جوش بہار و خزاں سے ہم
یہ کیسی کثرت گل ہے یہ کیا رونق ہے گلشن کی
جگہ کاہے کو اب ہو گی یہاں میرے نشیمن کی

حمیت اور جذبۂ قومیت کی روح پھونک دی تھی ۔ مولانا حالی کی مسدس "مد و جزر اسلام" نے اُردو شاعری کا رخ پھیر دیا تھا ۔ سیاسی و سماجی مسائل ، مغربی تہذیب و تعلیم پر اکبر الٰہ آبادی کی کھلی تنقید اور شعریت کے ساتھ طنز و مزاح کے تیر و نشتر کے حوالے سے مغرب زدہ ماحول کو ایک نئی اور انقلابی سمت موڑنے کی مساعی جاری تھی ۔ اس سلسلے کی آخری کڑی ، "ہمالہ اور صدائے درد" کے خالق علامہ اقبال کے اعجاز شعر :

ع جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے

کی پیہم لہریں بساطِ کائنات پر اُبھر رہی تھیں :

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

یہ وہ زمانہ تھا جب وحشت کا عنفوانِ شباب تھا ۔ شہر کلکتہ وحشت کا وطن و مسکن تھا ۔ کلکتہ جو اُس وقت سیاست و انقلاب کا مرکز تھا ۔ ان کی آنکھوں کے سامنے کتنی ہی تحریکات نے جنم لیا اور کتنے ہی انقلابات رونما ہوئے ۔ کانگریس ، مسلم لیگ ، خلافت ، احرار ، تقسیم بنگال ، ترک موالات وغیرہ جیسی تحریکوں نے مسلمانانِ ہند کو کڑی آزمائشوں کے راستوں پر ڈال رکھا تھا ۔ ان حالات و واقعات کا وحشت کی زندگی پر اثر انداز ہونا لازمی تھا ۔ وہ فطرت کی طرف سے ایک حساس دل اور بیدار دماغ لے کر آئے تھے ۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے ۔ وحشت بھی اس جذبہ سے سرشار تھے ۔ نخلِ آزادی سنگینوں کی چھاؤں ، شمشیروں کے سایوں اور شہیدوں کے لہو سے پروان چڑھتا ہے ۔ متحدہ ہندوستان کا دور غلامی ایک ایسے بحران سے گزر رہا تھا کہ ایثار و قربانی کے بغیر برطانوی سامراج کا خاتمہ ممکن نہ تھا ۔ جہاں پنجاب میں اقبال کی یہ آواز بلند ہوئی :

ہویدا آج اپنے زخمِ پنہاں کرکے چھوڑیں گے
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کرکے چھوڑیں گے

وہاں سر زمین بنگال میں وحشت نے اہلِ وطن کو جوشِ طلب سے اس طرح آگاہ کیا :

بہارِ گل متقاضی ہے خونِ بلبل کی
کہ یہ بھی چاہیے رنگینیٔ چمن کے لیے

میل دور بیٹھ کر ان دو ہم عصروں میں جو ذہنی قربت تھی اس کی مثال شاذ و نادر ہی ملتی ہے بلکہ اس ہمہ ہمی ، افراتفری ، خود سری و خود نگری کے دور میں تو اخلاص و ایثار کی ایسی باتیں سراسر مفقود ہیں ۔ علامہ اقبال وحشت کے نام اپنے ایک مکتوب گرامی میں تحریر فرماتے ہیں :

''میں ایک عرصے سے آپ کے کلام کو شوق سے پڑھتا ہوں اور آپ کا غائبانہ مداح ہوں۔ دیوان تقریباً سب کا سب پڑھا اور خوب لطف اٹھایا ۔ ماشاء اللہ آپ کی طبیعت نہایت تیز ہے اور فی زمانہ بہت کم لوگ ایسا کہہ سکتے ہیں ۔ آپ کی مضمون آفرینی اور ترکیبوں کی چستی خاص طور پر قابلِ داد ہے ۔ فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے ۔ شعر کا بڑا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھنے والے کے دل پر چھوڑ جائے تو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے ۔''[۴]

علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے ایک بلند مرتبہ غزل گو کی حیثیت سے جو شہرت و نام وری حاصل کی آسے تاریخ ادبِ اُردو کبھی فراموش نہیں کر سکتی ، لیکن ان کے کلام کے غائر مطالعے سے ان کی شعری تخلیقات کا ایک اور اہم گوشہ ہمارے سامنے آتا ہے جو ان کی قومی نظموں اور سیاسی و ملی اشعار پر مشتمل ہے۔ یہ نظمیں اور اشعار حب الوطنی ، انسان دوستی اور حریت و قومیت کے بے پایاں جذبات سے لبریز ہیں ۔ ان میں اسلام کے زریں نظریات ، اخوت ، مساوات اور انسانی آزادی کا عکس ہے ۔ زندگی و بیداری کا روح افزا پیغام ہے ۔

وحشت نے ایسے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں جو مشرق تہذیب اور اسلامی تمدن کا گہوارہ تھا ۔ وہ اسلامی تعلیمات اور علوم شرقیہ سے اچھی طرح بہرہ ور تھے ۔ جب انھوں نے شعر و ادب کی دنیا میں قدم رکھا تو داغ دہلوی اور امیر مینائی کا طوطی بول رہا تھا ۔ یہ ان کا آخری دور تھا ۔ محمد حسین آزاد کے طرزِ جدید کی شاعری کی بنیاد پڑ چکی تھی ۔ سرسید احمد خاں کی تحریر و تقریر نے مسلمانوں میں احساسِ حریت ، قومی

۴۔ ''معاصرین اقبال کی نظر میں'' از محمد عبداللہ قریشی ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور ، بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور ، ص ۴۷۸ ؛ بحوالہ نقوش و آثار ، شائع کردہ قرآن منزل ، ڈھاکہ ، ص ۹۶ ۔

یقین ہے کہ ہمارے دوست مولانا رضا علی وحشت کا کلام اپنی قدر کرا کے رہے گا اور ان کے دیوان کی کئی دفعہ چھپنے کی نوبت آئے گی ۔''۳

اُردو ادب کے لیے یہ امر خوش آئند ہے کہ زمانے کی ناقدری اور مولانا وحشت کے اندیشہ کے باوجود مولانا ظفر علی خاں کی یہ پُر خلوص آرزو اور دل سے نکلی ہوئی پشین گوئی صحیح ثابت ہوئی۔ کلامِ وحشت کی قدر و قیمت روز بروز بڑھتی ہی گئی ۔ نہ صرف وحشت کی زندگی میں بلکہ ان کی وفات کے بعد بھی انھیں عزت و احترام کا وہ مقام عطا ہوا جو اُردو کے بہت کم شاعروں کو ہوا ۔ دیوانِ وحشت کے بعد ان کے کئی مجموعۂ منظومات چھپے اور اربابِ فکر و دانش سے خراجِ تحسین وصول کیے ۔ ترانۂ وحشت (مطبوعہ مکتبہ جدید لاہور اور دیگر اشاعتی ادارے کراچی) کے کئی کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ، وہ بھی اب نایاب ہیں ۔ باقیات ، نقوش و آثار (قرآن منزل ڈھاکہ) کے نام سے شائع ہو چکے ہیں ۔ آج بھی اس کی مانگ موجود ہے ۔ وحشت کی اس مقبولیت سے ''دبستانِ مخزن'' کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔

سر عبدالقادر اور مولانا ظفر علی خاں کی طرح علامہ اقبال بھی وحشت کے بہت قدردان تھے ۔ اقبال اور وحشت کی دوستی اپنی مثال آپ تھی ۔ وحشت کے دل میں بھی اقبال کی بے حد قدر و منزلت تھی ۔ انھوں نے اہلِ بنگال کی ناقدریٔ و وحشت ناشناسی کا گِلہ ان الفاظ میں کیا تھا :

خیال تک نہ کیا اہلِ انجمن نے کبھی
تمام رات جلی شمع انجمن کے لیے

لیکن انھوں نے اقبال اور اہلِ پنجاب کی قدر افزائی کا اعتراف نہایت افتخار و انبساط سے کیا ہے :

اگر بنگالہ قدرِ من نمی داند چہ غم وحشت
صدائے می دہد از گوشہ پنجاب اقبالم

اقبال شناسی و اقبال نوازی کی ایسی مثالیں وحشت کے ہاں جا بجا ملتی ہیں ۔ کلکتہ میں کبھی اقبال سے وحشت کی ملاقات ہوئی یا نہیں اس کا مجھے علم نہیں لیکن میں یہ جانتا ہوں کہ وحشت کبھی پنجاب نہیں گئے - سینکڑوں

۳- روزنامہ زمیندار لاہور ، ۲۴ اپریل ، ۱۹۱۵ -

کرتی ہیں اور ملک کے سربرآوردہ اُردو رسائل اپنے حصہء نظم کو آپ کی غزلیات سے زینت دینا داخلِ فیشن سمجھتے ہیں ۔ مولانا کے کلام کا بڑا حصہ ملک کے سخن سنج طبقے تک اگرچہ اس طور پر پہلے ہی پہنچ چکا ہے لیکن ہم اس ضرورت کو ایک عرصہ سے محسوس کر رہے تھے کہ آپ اپنے کلام کا مکمل مجموعہ مرتب کرکے شائع کر دیں تاکہ نہ صرف وہ حضرات جو پہلے ہی اس سے مستفید ہو چکے ہیں اس سے قندِ مکرر کا لطف اُٹھائیں بلکہ ذی مذاق اصحاب بھی اس سے بہرہ اندوز ہو سکیں ۔ اس ضرورت کو مولانا نے ڈیڑھ سو صفحات کے ایک دیدہ زیب دیوان کی اشاعت سے پورا کیا ہے ۔ جس میں آپ کی مختلف الاصناف نظمیں جمع کر دی گئی ہیں ۔

مولانا کے دیوان ہی سے نمونے کے طور پر کسی حصے کا انتخاب کرنا بوجہ اس کے حشوو زائد سے پاک ہونے کے ویسا ہی مشکل ہے جیسا "دیوانِ حافظ" کا انتخاب کرنا ۔ اس قسم کے ترانوں سے جنہیں سن کر روح وجد میں آتی ہے دیوان بھرا پڑا ہے ۔ مولانا وحشت ریختہ گوئی ہی کے فن لاطولیٰ نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام بھی اُستادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے ۔ جس زمانے میں ہز رائل ہائنس پرنس آف ویلس رونق افروز ہند ہوئے تھے ۔ مولانا نے ایک مخمس (اس مخمس کا انگریزی منظوم ترجمہ شری ہری ناتھ لائبریرین امپیریل لائبریری کلکتہ نے اسی موقع پر کیا تھا) ہز ہائنس کی مدح میں تحریر فرمایا تھا ۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ شاعر ایک شعر کہتا تھا اور سخن شناس اس کے صلے میں اسے سونے چاندی میں تولتے تھے ۔

رضی دانش نے جب یہ شعر کہا :

تاک را سر سبز کن ایں ابر نیساں در بہار
قطرہ تا مئے می تو اند شد چرا گوہر شود

تو دارا شکوہ نے اسے ایک لاکھ روپیہ عطا کیا ۔ یا یہ ایک زمانہ ہے کہ تخیل کے جواہر ریزوں کے ایک ایسے بے بہا گنجینہ جیسا دیوانِ وحشت ہے ، ایک روپیہ قیمت رکھی گئی ہے ، لیکن زمانے کی ناقدردانی سے بے چارہ شاعر اپنے دیوان کے سرورق پر غالب کے الفاظ میں یہ اندیشہ ظاہر کرتا ہے :

تازدیوانم کہ سرمست سخن خواہد شدن
ایں مے از قحط خریداران کہن خواہد شدن

لیکن باوجود نظم کی کساد بازاری اور ابنائے زمانہ کی ناجداری کے ہمیں

کے قدر شناس تھے اور سب نے جی کھول کر ان کے کلام کی داد دی ہے ۔"

حقیقت یہ ہے کہ مولانا وحشت صرف استادِ فن و سخن ہی نہ تھے بلکہ تحقیق و تنقید کے میدان میں بھی منفرد مقام کے حامل تھے ۔ ان کی نگارشاتِ نظم و نثر دونوں معیاری اور اعلیٰ پایہ کی ہوتی تھیں ۔ وحشت کے تنقیدی مقالات جو مخزن میں شائع ہوئے وہ ان کی تنقیدی بصیرت اور محققانہ فکر و نظر کا مظہر ہیں ۔ وحشت کا دبستان مخزن سے کیا تعلق تھا اور اہلِ پنجاب کی نظر میں ان کا کیا مقام تھا ، اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سر عبدالقادر ایک مصرعہ طرح تجویز فرماتے اور اس پر وحشت اور اقبال کی ہم طرحی غزلیں ایک صفحے پر مخزن کی زینت بنتیں ۔ عبدالقادر نے وحشت کو مخزن کے حصۂ نظم کی ادارت کی پیش کش بھی کی تھی ، لیکن وہ اپنی عدیم الفرصتی کے باعث قبول نہ کر سکے ۔ وحشت کی شاعری اور انشاء پردازی سے متعلق سرعبدالقادر نے وقتاً فوقتاً جس گراں مایہ خیالات کا اظہار فرمایا تھا وہ مخزن کے اداریوں اور دیگر صحیفوں کے اوراق میں محفوظ ہیں ۔ سر عبدالقادر کلکتہ کے بعض دیگر مقتدر ادیبوں کی پذیرائی بھی فرماتے تھے ، جس میں پروفیسر عبدالغفور شہباز کا نام بھی قابلِ ذکر ہے ۔ پروفیسر شہباز کی ایک کتاب کا دیباچہ تحریر فرمایا تھا جو اپنے وقت ہی ان کے بانگِ درا کے دیباچہ کی طرح مقبول ہوا ۔

"دبستانِ مخزن" کے تیسرے اہم رکن مولانا ظفر علی خان سے علامہ وحشت کی راہ و رسم کی ابتدا بھی مخزن کے ذریعے ہوئی تھی ۔ مولانا موصوف وحشت کی شاعرانہ عظمت اور اخلاص و محبت کے دل سے قائل تھے اور حسبِ موقع اس کا اظہار بھی فرماتے تھے ۔ ۱۹۱۰ء میں جب وحشت کا پہلا شعری مجموعہ منظرِ عام پر آیا تو مولانا ظفر علی خاں نے ان کی فارسی اور اُردو شاعری سے متعلق اپنے گراں قدر خیالات کا اظہار فرمایا اور اپنے روزنامہ زمیندار لاہور مورخہ ۲۴ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع کیا ۔ اس تبصرے کو مولانا ظفر کے ابیات کا ایک نادر نمونہ بھی کہا جا سکتا ہے اور اب یہ نوادراتِ ظفر کے سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے :

"مولوی رضا علی وحشت کنتی کے اُن سخن وروں میں سے ہیں جن کا کلام اپنی رنگینی و رعنائی کے باعث قبولِ عام کی سند حاصل کر چکا ہے ۔ آپ کی نازک خیالی اور معنی آفرینی ذوقِ سلیم کے خراجِ تحسین وصول

وسیع تھا کہ اس نے "دبستانِ مخزن" کی صورت اختیار کر لی تھی ۔ مخزن کے قلمی معاونین میں متحدہ ہندوستان کی صفِ اول کے اہلِ قلم مثلاً مولانا حسرت موہانی ، اکبر الہ آبادی ، جلیل مانکپوری ، قاضی عبدالغفار ، سجاد حیدر یلدرم ، نوح ناروی اور نیاز فتح پوری شامل تھے ۔ زندہ دلانِ پنجاب میں سر عبدالقادر ، علامہ اقبال ، مولانا ظفر علی خان ، حکیم یوسف حسن ، میاں بشیر احمد ، ڈاکٹر تاثیر ، اختر شیرانی اور حفیظ جالندھری جیسے مشاہیرِ اُردو اور اکابر ادب کے نام خصوصی اہمیت کے حامل ہیں ۔ پنجاب کی ان نامور ہستیوں میں سر عبد القادر ، علامہ اقبال ، ظفر علی خان اور حفیظ جالندھری سے مولانا رضا علی وحشت سے دوستانہ تعلقات تھے ۔ ان بزرگوں میں بے انتہا خلوص و محبت کے مراسم استوار تھے ۔ ان میں آخری دم تک یہ رشتۂ اخلاص و مروت بذریعہ خط و کتابت بھی قائم رہا ۔ اُس زمانے میں لاہور کے ادبی ماحول اور اس کی خصوصیات کا اندازہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے ان الفاظ سے لگایا جا سکتا ہے :

"علامہ اقبال ، شیخ عبدالقادر ، چوہدری شہاب الدین اس زمانے میں لاہور کی ثقافتی فضا کی روحِ رواں تھے ۔ ان حضرات سے ظفر علی خان کے دوستانہ مراسم بہت جلد قائم ہو گئے ۔ ان باکمال ہستیوں کے اجتماع سے دہلی لکھنؤ اور حیدر آباد (دکن) کے علاوہ لاہور بھی اُردو ادبیات کا ایک بہت بڑا گہوارہ بن گیا ۔ ان ہستیوں کا باہم مل بیٹھنا ہی ادبیاتِ اُردو کی حیاتِ نو کا پیش خیمہ تھا ۔ صبح و شام ملاقاتیں ہوتیں ۔ بہت سے معاشرتی مسائل زیرِ بحث آتے اور انہی مباحث کا ماحصل شعر و ادب کا جامہ پہن کر لوگوں کے سامنے آ جاتا ۔"[۲]

اسی عصری فضا کا ذکر برصغیر کے مشہور و ممتاز اور بزرگ نقاد پروفیسر مجنوں گورکھپوری نے اپنی معرکہ آرا کتاب "غالب شخص اور شاعر (ص ۱۰۷) میں بھی کیا ہے ۔ جس کی چند سطریں یہ ہیں :

"وحشت کے ان معاصرین میں جو کم و بیش ان کے ہم عصر تھے جن سے ان کے تعلقات مخلصانہ تھے ۔ سر عبدالقادر ، ڈاکٹر علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان تاریخ ساز ہستیاں تھیں ۔ یہ لوگ صدقِ دل سے وحشت

۲۔ ظفر علی خان ، ادیب و شاعر ، ص ۸۱ ، ۸۲ ۔

اقبال اور وحشت

وفا راشدی

"مولانا رضا علی وحشت معمولی شخصیت کے آدمی نہیں تھے۔ وہ عالمِ متبحّر اور فاضلِ اجل تھے۔ اُردو، فارسی اور عربی زبانوں اور ان کے ادبیات پر وہ ماہرانہ اور مبصرانہ عبور رکھتے تھے۔ انگریزی زبان پر بھی ان کو اتنی قدرت حاصل تھی کہ اس میں تنقیدیں اپنے زمانے میں اختراعات کا درجہ رکھتی تھیں۔ یہ تنقیدیں زیادہ تر اس دور کے سب سے زیادہ مقتدر اُردو جریدہ "مخزن" لاہور میں شائع ہوتی رہیں۔ دوسرے مسائل اپنے تنوعات کے باوجود اساسی اعتبار سے مخزن کے ہم خیال، ہم نظر اور ہم آہنگ تھے۔ اس لیے اگر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۰ء تک ادبی اور ثقافتی اکتباسات کو کسی دبستان کے نام سے موسوم کیا جائے تو اس کو "دبستانِ مخزن" کہنا بہت مناسب ہوگا۔ وحشت اسی دبستان کے تربیت یافتہ تھے اور اپنے ہم دبستانوں میں بڑی قدر اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔"[1]

پروفیسر مجنوں گورکھپوری جیسے بزرگ نقاد کی یہ رائے گرامی ان کی معرکہ آرا کتاب "غالب شخص اور شاعر" (ص ۱۰۳) سے اقتباس ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لاہور کا ماہنامہ "مخزن" اُس زمانے سر عبدالقادر جیسے یگانۂ عصر اہلِ قلم اور ایڈیٹر کی ادارت میں خاص اہتمام اور خاص انداز سے شائع ہوتا تھا۔ قومی کردار کی تعمیر و اصلاح، معاشرے کی تشکیل و تطہیر اور علم و ادب کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں جو کام اُنیسویں صدی کے دوسرے نصف میں سرسید احمد خاں کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" نے کیا تھا وہی کام بیسویں صدی کے آغاز میں "مخزن" نے کیا۔ پورے برصغیر میں مخزن کا حلقہ اتنا

۱۔ "غالب شخص اور شاعر" از پروفیسر مجنوں گورکھپوری، ص ۱۰۳۔

سورۃ حجرات سے واضح ہے کہ ذاتیں اور خاندان محض شناخت کے لیے ہیں ، اصلی شرف و فضیلت کا معیار نسب نہیں تقویٰ ہے ۔ علامہ اقبال اسی پر زور دیتے ہیں اور شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات پر اسلامی نصب العین کی فوقیت تسلیم کرتے ہیں اور یہی وہ مرکزی نکتہ ہے جہاں سے ہم مذکورہ بالا مسائل کو حل کر سکتے ہیں ۔ باقی رہا لسانی مسئلہ تو اسلام کی عمرانی تاریخ کے مطالعہ میں اس کا جواب موجود ہے ۔ زبانیں اظہار کا وسیلہ ہیں وہ بت نہیں کہ ان کی پوجا کی جائے ۔ صدیوں تک تمدنی سطح پر ترجیحات کا ایک اصول قائم رہا ہے جس کی رو سے عربی کو قرآن پاک کی زبان ہونے کی وجہ سے فوقیت حاصل تھی ، عالمِ اسلام کی ثقافتی زبان فارسی تھی ، مسلمان جس ملک میں بھی گئے وہاں کی زبان کو انھوں نے اظہار کا وسیلہ بنایا ۔ جس علاقے میں پہنچے وہاں کی علاقائی زبان ان کے لیے تبلیغ و ہدایت کا ذریعہ بنی ۔ زبان کے ساتھ پرستش کا کوئی شائبہ شامل نہیں کیا گیا نہ ملکی اور علاقائی زبانوں کے درمیان کسی مناقشت کی خبر ملتی ہے ۔ بیسویں صدی سے قبل عالمِ اسلام میں زبانیں جھگڑے کا سبب نہیں تھیں ، کیونکہ اصل اہمیت زبانوں کو نہیں مطالب کو حاصل رہی ۔ زبان تو اظہار کا وسیلہ ہے جو وسیلہ ہوتا ہے اگر وہ مقصد بن جائے تو اس سے کتنی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ ہمارے لسانی مسائل میں یہی خرابیاں راہ پا چکی ہیں اور فکرِ اقبال سے ہم ان پر غلبہ پا سکتے ہیں ۔

محبت کی سطح سے عقیدے اور اقدار تک لے جانے کی جد و جہد در حقیقت علامہ کے تصور وطنیت کی بنیاد ہے۔ مادی اغراض کو روحانی اقدار کے تابع رکھنے کا یہی بنیادی وصف علامہ اقبال کے نزدیک سب سے اہم ہے۔ وطن کو ٹھوس جغرافیائی حدود سے وسیع تر سطحوں پر لے جانے کا عمل تصور ملت کی اساس ہے ، اگر اس کے پس پشت دنیاوی اغراض کی بجائے دینی اقدار ہوں گی تو یہ سفر ہمیں عالم اسلام کی فکری وحدت کی طرف لے جائے گا اور اس کی غایت کی طرف بھی جس کے مطابق اسلام کا نظام بنیادی طور پر عالم انسانیت کے لیے ہے ، زمان و مکان کی قیود سے مبرّا ہے اور اس میں سارے عالم کے لیے فلاح کا پیغام مضمر ہے۔

اس تنزیہی طریق کار کو علامہ اقبال نے زندگی کے دوسرے دوائر میں بھی اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے لیکن وطن کے تصور کے سلسلے میں اس کی اہمیت کسی طرح فراموش نہیں کی جا سکتی۔ علامہ نے ایسے جا بجا مثالیں دے کر واضح کیا ہے اور تاریخ اسلام کے سماجی پہلوؤں سے بھی یہی بات آشکار ہوتی ہے کہ مسلمان جس ملک میں بھی گئے اسی کو اپنا وطن قرار دیا اور وہاں کی تمدنی زندگی کا حصہ بن کر اسلام کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں کوشاں ہوئے۔ رسول پاکؐ کی ہجرت میں بھی علامہ کے نزدیک یہی اشارہ موجود ہے کہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اپنے علاقے اور شہر کی محبت کو قربان کیا جا سکتا ہے۔ لم یلد و لم یو لد کی وضاحت کرتے ہوئے رموز بے خودی میں فرماتے ہیں :

قوم تو از رنگ و خون بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است[۶]

• • • •

گر نسب را جزو ملت کردہ
رخنہ در کار اخوت کردہ[۷]

• • • •

ہر کہ پا در بند اقلیم و جد است
بے خبر از لم یلد لم یولد است[۸]

۶۔ رموز بے خودی ، ص ۱۸۸ ۔
۷۔ ایضاً ، ص ۱۸۹ ۔
۸۔ ایضاً ، ص ۱۹۰ ۔

کا لفظ اہم ہے اور Sink Deeper کا مشورہ ایک عارضی اقدام کے طور پر ہی گوارا کیا گیا ہے ۔ اس میں ان مسلمان ممالک کے درمیان فکری رابطے کی جستجو ، جہاں جہاں مسلمان ایک اہم اور موثر عنصر کے طور پر موجود ہیں ، ایک اہم فریضہ بن جاتی ہے ۔ دوسرا اقتباس اشتراکِ زبان ، اشتراکِ وطن اور اشتراکِ اغراضِ اقتصادی کو بنیاد نہیں مانتا ۔ اقبال کے نزدیک جب تک اخلاق اور دینی اقدار کسی نظامِ معاشرت کی بنیاد نہیں بنتیں ، اس وقت تک مادی ذرائع چنگیزیت کا رنگ اختیار کرتے رہتے ہیں اور اگر مادی وسائل ہی کو اصل اصول تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ اسلام سے متصادم ہو جاتے ہیں ، گویا ایک نظریاتی ریاست کے لیے مادی فوائد کو فقط اعلیٰ مقاصد کے حصول ہی کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ خود مقصد ۔ بصورت دیگر یہ اقدام ''بت پرستی'' کے ذیل میں آئے گا ۔

تیسرے اقتباس میں یہ بنیادی نکتہ اُٹھایا گیا ہے کہ :

اگر قوم از وطن بودے محمدؐ   نہ دادے دعوتِ دیں بولہب را[۵]

جس کا بنیادی مطلب یہ ہے کہ اصل اہمیت بنیادی نصب العین اور اقدار کو ہے ، مادی فوائد اور مادی وسائل کو نہیں ۔ ان تینوں اقتباسات کا مرکزی زاویہ یہی ہے کہ دین اور دنیا دونوں اہم ہیں لیکن دنیا کو دین کے تابع رہنا چاہیے ۔

دوسرا اقتباس اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں زمان و مکان کا حوالہ آیا ہے ۔ علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ زمان و مکان کے تصور کی نوعیت اور اہمیت معلوم کرنے میں صرف کیا اور وہ اسے اسلامی معاشرے کے لیے موت و حیات کا مسئلہ قرار دیتے ہیں ۔ انھوں نے مکان سے زمان کے سفر کو مذکورہ اقتباس میں ایک تنزیہی تصور بھی قرار دیا ہے اس اعتبار سے اگر ہم علامہ کے فکر کے مرکزی نقطے پر بھروسا کریں تو ان کے تصورِ وطنیت کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی سطح پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اس کے خلاف نہیں لیکن وہ مادے سے روح ، مکان سے زمان ، اور دنیاوی حقائق سے تجریدی حقائق کی طرف سفر کو لازمی قرار دیتے ہیں ۔ وطن کو نفسیاتی

۵۔ مقالاتِ اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۳۴ ۔

میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ ہوتی لیکن نبی آخرالزمان کی راہ نہ ہوتی ۔ نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتاعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانون الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا ، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع انسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو تمام آلودگیوں سے منزّہ کیا جائے جو زمان و مکان ، وطن ، قوم ، نسل ، نسب ، ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخئیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ''ابدیت'' سے ہمکنار رہتا ہے ۔ یہ ہے مقامِ محمدی ، یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا ۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرتِ انسان کو کتنی صدیاں لگیں ۔ مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا ۔ یقین جانیئے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ ایسے عمل کو حال کی سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے خود بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا''[۴۴] ۔

اقبال کے یہ تین اقتباسات ان کی زندگی کے تین مختلف ادوار سے لیے گئے ہیں ۔ تینوں کے درمیان ایک فکری ربط موجود ہے ۔ پہلے اقتباس میں علامہ نے جو کچھ کہا ہے اس میں عالمِ اسلام کے حوالہ سے بات کہی گئی ہے ۔ مسلمان ممالک کے درمیان جدا جدا ممالک کے طور پر رہتے ہوئے بھی ایک ہم آہنگی کی تلاش ضروری قرار دی گئی ہے ۔ اس میں Temporarily

---

۴۴۔ حرف اقبال ، مؤلفہ لطیف احمد شیروانی ، جنوری ۱۹۵۵ ، صفحات ۲۳۶ ، ۲۳۸ ۔

"اگر وطنیت کا جذبہ ایسا اہم اور قابلِ قدر تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اقارب اور ہم نسلوں اور ہم قوموں کو آپ سے پرخاش ہوئی کیوں ؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو محض ایک عالمگیر ملت سمجھ کر بلحاظ قوم یا قومیت ابوجہل اور ابولہب کو کیوں نہ اپنا بنائے رکھا اور ان کی دلجوئی کرتے رہے بلکہ کیوں نہ عرب کے سیاسی امور میں ان کے ساتھ قومیت وطنی قائم رکھی ۔ اگر اسلام سے مطلق آزادی مراد تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریش مکہ کا بھی تھا ۔ مگر افسوس آپ اس نکتہ پر غور نہیں فرماتے کہ پیغمبر خدا کے نزدیک اسلام دینِ قیم اور اُمتِ مسلمہ کی آزادی مقصود تھی ان کو چھوڑنا یا ان کو کسی دوسری ہیئت اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا بے معنی تھا ۔ ابوجہل اور ابولہب اُمتِ مسلمہ کو ہی آزادی سے پھلتا پھولتا نہیں دیکھ سکتے تھے کہ بطور مدافعت ہی ان سے نزع در پیش آئی ۔ محمدؐ (فداہ امی و ابی) کی قوم بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی ، لیکن جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت بننے لگی تو اب قومی حیثیت ثانوی رہ گئی ۔ جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں آ گئے ، وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے ، وہ سب اُمتِ مسلمہ یا ملتِ محمدیہ بن گئے ۔ پہلے وہ ملک و نسب کے گرفتار تھے اب ملک و نسب ان کا گرفتار ہو گیا :

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب را
نہ داند نکتۂ دینِ اہلِ عرب را
اگر قوم از وطن بودے محمدؐ
نہ دادے دعوتِ دیں بو لہب را ۳

حضور رسالت مآب کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپؐ ابولہب یا ابوجہل یا کفارِ مکہ سے فرماتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو ہم اپنی خدا پرستی پر قائم رہتے ہیں ، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور تمہارے درمیان موجود ہے ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے ۔ اگر حضور نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس

۳۔ مقالاتِ اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۳ ۔

مندرجہ ذیل پیراگراف لکھا ہے :

"For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, *temporarily* focus her vision on herself alone, *until* all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free independent units where racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration." 2. b.

(۲) ۱۹۱۲ء میں ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ، کے عنوان سے علامہ اقبال کے انگریزی مقالے کا جو ترجمہ ملتا ہے اس میں مندرجہ ذیل اقتباس قابل غور ہے :

"مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے - ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن ، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی - بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں - اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارو مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلنے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے - اسلام کی کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائلِ مخصوصہ اور شمائلِ مختصہ پر نہیں ہے - غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبترا ہے -"

(۳) روزنامہ "احسان" میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ کا ایک بیان مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں شائع ہوا ، جس میں فرماتے ہیں :

---

2. b. The Reconstruction of Religious Thought in Islam ed. 1960, p. 159.

میں فکر و نظر کی کون کون سی مشابہتیں اور کون کون سے اختلافات پیدا ہو چکے ہیں ۔ پاکستانی مسلمانوں کا قومی رشتہ بھارت کے مسلمانوں اور دیگر مسلم ممالک کے ساتھ کیا ہے ؟

(ج) پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد یہ مسئلہ اہم ہے کہ آیا مغرب کے وطنی تصور کو قبول کرنا ہوگا یا اسے رد کرکے اپنے تشخص کو ملی عزائم کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے ؟

(د) پاکستان کی قومی زبان اُردو ہے ۔ مختلف مسلمان ممالک میں یہ لسانی اختلاف موجود ہے ۔ ایران میں فارسی ، عرب ممالک میں عربی ، پاکستان میں اُردو ، انڈونیشیا میں انڈونیشیائی زبانیں ملکی اور قومی سطح پر چل رہی ہیں ، تو پھر اس بات کی تلاش ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں زبانوں کی کیا اہمیت رہی ہے اور زبانوں کے بارے تیرہ سو سال میں مسلمانوں کا رویہ کیا رہا ہے ؟

ان سوالوں کے علاوہ بھی بہت سے سوال سامنے آتے ہیں جن کے صحیح حل پر ہماری قومیت کی بنیادیں استوار ہو سکتی ہیں - لیکن اتنے اُلجھے ہوئے سوالات کا کوئی مختصر سا جواب تو ممکن نہیں ؛ ہاں غورو فکر کے لیے بعض راہیں ضرور متعین کی جا سکتی ہیں ۔ اس مقالے میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی تحریروں کے حوالے سے بعض مسائل کے بارے میں گفتگو کی جا سکے ۔

علامہ نے اشعار میں جا بجا وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی ہے ۔ اس کے علاوہ ان کی نثری تحریروں میں بھی مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ کی مدد سے مسلمانوں کے تصور وطنیت کے بارے میں بعض بنیادی تصورات ملتے ہیں ۔ اس مرحلے پر جغرافیے اور مجرد تصورات کے درمیان ربط کی تلاش ہمیں پاکستانی قومیت کے اصل بنیاد تک لے جا سکتی ہے ۔ ذیل میں علامہ کی تحریروں سے تین اقتباس پیش کرکے ان کے پس پردہ فکری رشتوں کا سراغ لگانے کی سعی کی گئی ہے تاکہ مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں کسی واضح راستے کا تعین ہو سکے ۔

(۱) علامہ نے The Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 159 میں جغرافیائی اور نسلی حوالے سے

تا آنکہ اُنھوں نے قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں سیاسی پلیٹ فارم سے پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کی تجویز پیش فرمائی۔

اقبال وطن کی محبت کو نفسیاتی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اسلام سے متصادم شمار نہیں کرتے لیکن جب مغربی ممالک ایک نصب العین کے طور پر پیش نظر رکھتے ہیں تو اقبال اس صورت حال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس سیاق و سباق میں جب ہم پاکستان اور پاکستانی قومیت کے مسئلے سے دو چار ہوتے ہیں تو کئی پیچ در پیچ معاملات ہمارا راستہ کاٹتے نظر آتے ہیں۔ ان گونا گوں سوالوں میں سب سے اہم سوالات یہ ہیں:

(۱) پاکستان ایک جغرافیائی حقیقت ہے جس میں مسلمان ہی نہیں دوسری اقلیتیں بھی آباد ہیں۔ اس حیثیت سے ان اقلیتوں کا یہاں کی سیاسی، سماجی اور تمدنی زندگی میں کیا کردار ہونا چاہیے؟ نیز پاکستان کی جغرافیائی وحدت اور دوسرے مسلمان ممالک کے درمیان کیا رشتہ ممکن ہے؟

(۲) قومی تشخص اور ملی تشخص کیا دو مختلف چیزیں ہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں؟ اس خطۂ پاک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اس اعتبار سے اپنی زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے اور پاکستان کو اسلام کی تجربہ گاہ بنانے میں انھیں مؤثر عددی اکثریت حاصل ہے لیکن ایک اسلامی ریاست میں اقلیتوں کی قومیت کس حوالے سے متعین ہوگی؟

(۳) پاکستان وجود میں آیا تو آبادیوں کی تبدیلیاں ہوئیں، مقامی اور مہاجر کے امتیازات اُبھرے اور تہذیبی سطح پر تغیر و تبدل کے کئی پہلو ظاہر ہوئے۔ حصول پاکستان سے پہلے یہ علاقہ وسیع تر برصغیر کا سیاسی حصہ تھا اور یہاں کے بسنے والے مسلمان ''ہندی مسلمان'' کہلاتے تھے اب اس برصغیر پر دو ملک ہیں، بھارت اور پاکستان۔ دونوں ممالک میں مسلمان موجود ہیں اس لحاظ سے بھارت کے مسلمان پاکستان کے مسلمان الگ الگ ملک کے باشندے ہیں یعنی ہندی مسلمان الگ اور پاکستانی مسلمان الگ۔ تو ان میں اور پاکستان کے مسلمانوں

مطالب ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ آیا اقبال وطن کی محبت کو تسلیم بھی کرتے ہیں یا نہیں ؟ دوسری طرف خود تصور پاکستان کے داعی کی حیثیت سے علامہ اقبال کی ایک خاص اہمیت ہے اور انھوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں تصور پاکستان کی جھلک ماضی بعید میں ایک امکانی صورت کے طور پر دیکھی تھی ۔ اس کے بعد گول میز کانفرس میں مسلم مندوبین کے رویے کی وضاحت کرتے ہوئے ۶ نومبر ۱۹۳۳ء کو جو بیان دیا اس کا آخری پیراگراف بڑی اہمیت کا حامل ہے :

"آخر میں میں پنڈت جواہر لال نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں ۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت کے کم سے کم تحفظات کو ، جنھیں وہ اپنی بقا کے لیے ضروری سمجھتی ہے ، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قومیت کی ایسی رٹ لگاتی رہے جس میں صرف اس کا اپنا ہی فائدہ ہے ، ہندوستان کا مسئلہ کیسے حل ہو سکتا ہے ؟ اس سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں یا تو اکثریت والی ہندوستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے برطانوی سامراج کی ایجنٹ بنی رہے گی یا پھر ملک کو مذہبی ، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہوگا کہ موجودہ شکل میں انتخابات اور فرقہ وارانہ مسئلہ کا سوال ہی نہ رہے"[۲] ۔

علامہ اقبال کے ہاں ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۴ء تک ہندی مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالبہ سیاسی افکار کے حوالے سے نمودار ہوتا ہے ۔ وہ ۱۹۳۴ء سے لے کر انتقال تک مطالبۂ پاکستان کی تفصیلات کا جائزہ لیتے رہے ۔ پھر "گرد وطن" اور "تصور پاکستان" کی درمیانی کڑیاں کس طرح ملائی جائیں گی ؟ وہ تصور وطنیت جس کا آغاز ان کے ہاں جغرافیائی بنیاد سے ہوا تھا اور جس کی پہلی واضح صورت دھرتی پوجا کے طور پر سامنے آئی تھی اسے بہت جلد ترک کرکے علامہ نے اسلام کے ضابطۂ حیات کے حوالے سے وطن کے تصور پر غور کرنا شروع کیا ۔ اس لئے تناظر میں سب سے پہلے ان کی نظر تہذیبی اساس کی طرف گئی اور یہاں سے رفتہ رفتہ یہ سفر "مجرد تصورات" سے "معاملات" کی طرف چلا گیا

۲۔ حرف اقبال مؤلفہ لطیف احمد شیروانی ، جنوری ۱۹۵۵ء ، صفحات ۲۱۶ ، ۲۱۷ ۔

علامہ اقبال کا تصوّر وطنیت

وحید قریشی

پاکستانی قومیت کے حوالے سے کئی سوال سامنے آتے ہیں ۔ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے اور حصول پاکستان کی جد و جہد کا بنیادی محور یہ احساس تھا کہ ایک ایسا خطۂ ارض وجود میں آئے گا جو اسلام کی تجربہ گاہ ہوگا اور اس اعتبار سے جغرافیائی حدود کا مطالبہ اسلامی قدروں کے نفاذ کا مسئلہ قرار پاتا ہے ۔ مغربی تصور وطنیت اور اسلام کے تصوّر ملت کے درمیان کیا فرق ہے ؟ مغرب میں قومیت کا تصور چند بنیادی امور پر مشتمل ہے ۔ رنگ و نسل ، زبان اور جغرافیہ وہ وحدتیں ہیں جن سے مختلف ملکوں کے باشندے اپنا قومی تشخص متعین کرتے ہیں ۔ اقبال کے نزدیک مغرب کا تصور وطنیت جب ایک نصب العین کی صورت اختیار کرتا ہے تو اسلام کی بنیادی روح سے متصادم ہے کیونکہ اسلام بنی نوع انسان کی وہ وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالا تر ہے ۔ شروع شروع میں علامہ اقبال مغرب کے تصور وطنیت کے قائل تھے اور انھوں نے وطن کے تصور کو ''بانگ درا'' کی بعض نظموں میں ایک روحانی رنگ بھی دیا ، لیکن بہت جلد اس اثر سے نکل آئے اور وطنیت کے مغربی تصور کی کھلم کھلا مخالفت کی ۔ چنانچہ وطن کو جغرافیے کی قیود سے آزاد کرکے ایک فکری ضابطے کے طور پر ترتیب دیا ، ان کی رائے میں :

پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا[۱]

یہ شعر بظاہر ملک کے جغرافیائی خد و خال کی مخالفت کرتا ہے ۔ جب ہم پاکستان یا پاکستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو اس شعر کے معانی و

۱۔ بانگ درا ، ص ۲۲۹ ۔

شرکت نہ کر سکے ۔ جس کا انھیں از حد افسوس تھا ۔ مولوی محمد صالح کے نام ے جون ۱۹۲۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

''معلوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ صاحب میرے تار اور خط کو فراموش کر گئے یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو ۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں درد دلداں میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دالت جو دکھتے تھے اُن کو اُکھڑوا دیا گیا ۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد بھی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکنے کو بُرا محسوس کیا تو مجھے تعجب بھی ہے اور افسوس بھی . . . باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے ۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ اپنے نام و نمود کی خاطر ، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے ، کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کلاً نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے ۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سر رہے''[۱۳] ۔

۱۳- اقبال نامہ حصہ دوم ۱۹۵۱ء لاہور ص ۲۹۲ تا ۲۹۳

خواجہ حسن نظامی کی یہ تنظیم چند برسوں میں ناگزیر اسباب کی بنا پر ختم ہوگئی ، لیکن حضرت علامہ اقبال کے دل میں یہ خیال مستقل طور پر جاگزیں ہوگیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم ہونی چاہیے اور وہ آخری عمر میں اس میں عملی طور پر بھی حصہ لینے کے لیے تیار تھے ۔

۱۹۳۱ء میں مولوی محمد صالح کو تحریر فرماتے ہیں :

''فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے پھلا پھولا تھا ۔ اب جو کچھ ہوگا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہوگا ، جن کے دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے ۔

خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کر دیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں ۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر اُن کی مشورت میں مدد دوں گا ۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا ۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے ۔ اُن کے نام دعوت جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخطوں کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں''[11] ۔

مولوی صاحب کو ایک اور خط میں (۱۲ مئی ۱۹۳۱ء) کو تحریر کرتے ہیں :

''آپ مہربانی کر کے بواپسی ڈاک دو باتوں کا جواب دیں ۔

۱۔ خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاک پٹن شریف) موجود ہوں گے ۔

۲۔ اگر میں پاک پٹن حاضر نہ ہو سکا تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے یا کوئی اور ایسی صورت ہو سکتی ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات اُن کی خدمت میں پیش کر سکوں ۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیے''[12] ۔

خواجہ نظام الدین کی کوشش سے صوفیاء کرام کا اجتماع جون کے شروع میں پاک پٹن شریف ہوا ، لیکن حضرت علامہ اقبال بیماری کی وجہ سے اس میں

۱۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم ۱۹۵۱ء ص ۳۸۴ ، ۳۸۵ ۔

۱۲۔ ایضاً ۔ ص ۳۸۹

سید محمد ذوق شاہ مصنف "سر دلبراں" سے ایک کتاب "برزخ" لکھوائی گئی اور صوفی پبلشنگ کمپنی لمیٹڈ منڈی بہاء الدین ضلع گجرات سے ۱۹۱۲ء میں شائع کروائی گئی۔ کتاب کے تعارف میں خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

"یہ کتاب جس کا نام برزخ ہے ، حلقہ نظام المشائخ دہلی نے مولوی سید محمد ذوق شاہ چشتی سے خاص فرمائش کر کے لکھوائی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ذوق شاہ نے دین و تصوف کی تمام اصولی و فرعی باتوں پر روشنی ڈالی ہے۔ زبان صاف ہے ، طرز ادا سلیس ہے اور عام فہم۔ اس کی بڑی ضرورت تھی تاکہ فارسی و عربی کی پیچیدگیاں فہم مقاصد میں سدراہ نہ ہوں۔ میں حلقۃ المشائخ کی جانب سے اس کی اشاعت کا حق ملک محمد الدین نظامی ایڈیٹر رسالہ "صوفی" کو دیتا ہوں ، جو ہمہ تن خدمت مشائخ عظام اور اشاعت تصوف میں برسوں سے مصروف و منہمک ہیں"[۸]۔

مضمون کے شروع میں اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ بھی اس تنظیم کے ممبر تھے اب اس کی قدرے تفصیل ملاحظہ ہو۔

"حلقہ نظام المشائخ" کی تنظیم میں شامل ہونے کی دعوت کے جواب میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ صاحب کو لکھتے ہیں :

"آپ کے حلقے کا ذکر پڑھ کر بہت خوشی ہوئی۔ مجھے بھی اس حلقہ میں شامل تصور کیجیے۔ اور اہل حلقہ سے استدعا کیجیے کہ میرے حق میں دعا کریں"[۹]۔

۱۴ جنوری ۱۹۰۹ء کو خواجہ صاحب کو تحریر فرماتے ہیں :

"حلقہ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لا سے سن کر بڑی خوشی ہوئی۔ خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو ، مجھے بھی اپنے حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے۔ مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو پھر عملی طور پر اس میں دل چسپی لینے کو حاضر ہوں۔ میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے"[۱۰]

۸۔ "برزخ" تالیف سید محمد ذوق شاہ منڈی بہاءالدین ۱۹۱۲ء ص ۱ تا ۴

۹۔ اقبال نامہ حصہ دوم ، لاہور ۱۹۵۱ء مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی ص ۳۶۱

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۳۶۲

کام ہے اُسی کو اس کے پورا کرنے کی لاج ہے ۔ مجھ کو یقین کامل ہے اور اس یقین پر میں سر میں سفید بال آنے سے پہلے سے قائم ہوں ۔ اگر مسلمانوں کی قومی ، تمدنی ، مالی اور دینی اصلاح ہوگی تو تصوف سے ہوگی مجھ کو آپ کی ہمت اور ارباب حلقہ کی استقامت سے بہت سی امیدیں ہیں ۔ اربابِ حلقہ کو اپنے اوقات پختگی کے ساتھ اس طرح گزارنے پڑیں گے کہ مسلمانوں کو اُن میں سوائے مرغوبیّت اور محبوبیت کے اور کچھ نظر نہ آئے اور اُن کو دیکھنے سے اسلاف ، اتقیاء کی یاد تازی ہو جائے ۔ جنید و شبلی و عطار رحمۃ اللہ علیھم سے انگریزی خوانوں کو متعارف کرا دیں ۔ محی الدین ابن عربی کو مل اور سپنسر کے ساتھ الماریوں میں لگا دیں ۔ امت کو پھر مولا کے دروازے پر پہنچا دیں[۶] "۔

خواجہ صاحب نے "حلقہ نظام المشائخ" کے صدر دفتر کے طور پر ایک وسیع عمارت بنام "درویش خانہ" تعمیر کروائی ۔ جس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۱۸ شوال ۱۳۳۲ھ کو ہوا ۔ جس میں شرکت کے لیے دور دور سے مشائخ عظام تشریف لائے ۔ چند اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں ۔

۱۔ سید نثار احمد چشتی متولی درگاہ اجمیر شریف ۔
۲۔ سید دوست محمد چشتی صاحبزادہ درگاہ اجمیر شریف
۳۔ مولانا سید شاہ سلیمان پھلواروی شریف
۴۔ حافظ محمد علی چشتی درگاہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی

وغیرھم صدر "حلقہ نظام المشائخ" حضرت شاہ سلیمان پھلواروی نے میلاد شریف پر لیکچر دیا ، جس کا ذکر خواجہ صاحب نے اس طرح کیا ہے :

"اول حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی نے میلادِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک نہایت مستانہ و تصوفانہ لیکچر دیا ۔ ایسا عالمانہ و فاضلانہ بیان کسی نے نہ سنا تھا جس میں ذکر میلاد کو اسرارِ تصوف و نکاتِ درویش میں ادا کیا گیا تھا ۔ اثر کا یہ عالم تھا کہ تمام محفل بسمل بنی ہوئی تھی اور چاروں طرف شور و بکا اٹھ رہا تھا"[۷] ۔

خواجہ صاحب نے حلقہ کے لیے لڑیچر لکھوایا اور شائع بھی کیا۔

۶۔ ماہ نامہ "نظام المشائخ" دہلی شعبان ۱۳۲۷ھ ص ۵۲ ، ۵۳ ۔
۷۔ ایضاً ، ذی قعد ۱۳۳۲ھ ص ۶۱ ، ۶۲ ۔

غلام محمد طور نے "حلقہ نظام المشائخ" کے بارے میں ایک نظم بھی لکھی تھی جو اُسی زمانہ میں ماہ نامہ "نظام المشائخ" میں شائع ہوئی تھی ۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

حلقۂ اہل طریقت یا مشائخ کا نظام
جو اُٹھا ہے ہند کے مرکز سے باصد احتشام
خفتگانِ خاکِ دلی کا ہے فیضِ معنوی
دستگیری ہے جنھیں واماندگاں کی لازمی
بہرِ حفظِ علمِ باطن اس نے باندھی ہے کمر
تا نہ آمادہ شرارت پر ہو کوئی اہلِ شر
انبیاء کے علم کے وارث ہیں مردانِ خدا
ہے ازل سے تا ابد جاری یہ دریا فیض کا
صوفیو ! مسند نشیں تم ہو شہِ لولاک کے
ہو زمانہ میں امیں نور خدائے پاک کے
نور مہرو ماہ سے جیسے فلک پر نور ہے
عکسِ رخ سے آپ کے گیتی یونہی معمور ہے
سر زمینِ ہند بھی پُر نور مثلِ طور ہو
جس قدر ظلمت یہاں چھائی ہے سب کافور ہو۵

علامہ شبلی نعمانی کی ذات محتاجِ تعارف نہیں ۔ انھوں نے "حلقۂ نظام المشائخ" کے ایک اجلاس میں تصوف پر ایک جامع مقالہ پڑھا جو افضل حق قرشی نے اورینٹل کالج میگزین کے شمارہ خاص جلد ۵۸ نمبر ۱ ، ۲ دسمبر ۱۹۸۲ء میں (ص ۳۸۳ تا ۳۸۹) میں شائع کروا دیا ہے ۔

مرزا محمد اشرف نے حلقہ کے بارے میں نہایت دل چسپ خط خواجہ صاحب کو لکھا جس کی چند سطور قارئین کی دل چسپی کے لیے درج ذیل کی جا رہی ہیں :

"یہ کام دینی خدمات میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ ضروری ہے ۔ سب سے زیادہ مقدس اور سب سے زیادہ پیارا ہے ۔ خدا کا

۵۔ ماہ نامہ "نظام المشائخ" ، دہلی ، شعبان ۱۳۲۷ھ ، ص ۷۵ ۔

۱۰- خجستہ اختر بانو سہروردیہ ، کلکتہ
۱۱- حبیب الرحمٰن خان شیروانی ، حبیب گنج ، ضلع علی گڑھ
۱۲- نواب سید امیر حسن ، کلکتہ[۲]

مندرجہ بالا حضرات میں سے ابوالکلام آزاد ایسے ہیں جنھوں نے اس تنظیم کا رکن بننے کے ساتھ ''باستشنائے تعلق مسلم لیگ'' کی قید بھی لگائی ہے - اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوالکلام آزاد بدو شعور ہی سے ذہنی طور پر مسلم لیگ کے حق بجانب تھے - مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور قریبی دوست مولانا کی سیاست کا ذکر بڑے دردمندانہ انداز میں اس طرح کرتے ہیں :

''فی زمانہ کانگرس کے صدر میرے قدیم رفیق دوست مولانا ابوالکلام آزاد ہیں ، جن کی نسبت قوم کو یقین تھا کہ وہ آئندہ زمانے میں امام غزالی اور رازی کے پیکر میں نظر آئیں گے - لیکن ہماری امید کے خلاف اب وہ مہاتما کے چیلے نظر آتے ہیں - حالی نے کیا خوب کہا ہے :

کہے بے سپر جس نے ساتوں سمندر
دہانے میں گنگا کے ڈوبا وہ آ کر''[۳]

مندرجہ بالا حضرات کے علاوہ پروفیسر غلام محمد طور ، علامہ شبلی نعمانی ، شہزادہ مرزا محمد اشرف گورگانی ، سابق ڈپٹی کمشنر منچن آباد اور حضرت سلیمان پھلواروی کو بھی اس تنظیم سے بہت ہمدردی اور دل چسپی تھی -

غلام محمد طور سیالکوٹ کے ایک ہونہار نوجوان شاعر تھے - اُن کے دیوان ''کلامِ طور'' کے بارے میں حضرت علامہ اقبال کی رائے ہے :

''کلامِ طور'' میری نظر سے گزرا ہے - بہت اچھا کلام ہے - طور مرحوم ایک ہونہار شاعر تھے ، مگر افسوس کہ عمر نے وفا نہ کی - بہرحال جو کچھ انھوں نے لکھا ، بہت اچھا لکھا''[۴]

۲- ہفت روزہ ''منادی'' ، دہلی ، ۱۶ جون ۱۹۴۶ء ، ص ۹ -
۳- یاد ایّام ، تالیف مولانا عبدالرزاق کانپوری ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۴۶ء ، ص ۴۶ ، ۴۷ -
۴- ماہِ نو کراچی ، اپریل نمبر ، اپریل ۱۹۷۰ء ، مضمون عابد رضا بیدار ، ص ۴۱ -

۳۔ عرسوں اور خانقاہوں کی اُن مراسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں۔

۴۔ مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ بذریعہ مسلم لیگ

اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنگال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب خواجہ سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن بنے۔

جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے ممالکِ اسلامیہ کا سفر کیا اور مصر، فلسطین، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذلیہ رفاعیہ وغیرہ میں حلقے کی تبلیغ کی۔ حضرت اکبر الہ آبادی اور حضرت مولانا محمد شاہ سلیمان پھلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور ہمدردی تھی۔"[1]

خواجہ صاحب نے مشائخ عظام کے علاوہ برصغیر ہند و پاک کے علماء، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی اس تنظیم میں شرکت کی درخواست کی۔ چنانچہ ان کی اس پکار پر لبیک کہتے ہوئے فاضل اور علم دوست حضرات کی کثیر تعداد اس تنظیم کے ارکان میں شامل ہو گئی۔

۱۹۳۶ء میں "منادی" کی ایک اشاعت میں خواجہ صاحب نے چند مشاہیر کے دستخطوں کے فوٹو بھی شائع کیے ہیں، جو اس تنظیم کے باقاعدہ ارکان میں سے تھے۔ اُن مشاہیر کے اسمائے گرامی ملاحظہ ہوں:

۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد، کلکتہ
۲۔ نواب محمد مزمل خاں، بھیکم پور ضلع علی گڑھ
۳۔ محمد اقبال بیرسٹر۔ ایٹ۔ لاء، لاہور
۴۔ حسین شہید سہروردی، کلکتہ
۵۔ محمد علی بی۔ اے (آکسن)، کوچہ لنگرخانہ رام پور (بعد میں مولانا محمد علی جوہر)
۶۔ عبداللہ المامون سہروردی، کلکتہ
۷۔ حسن شاہد سہروردی، کلکتہ
۸۔ زاہد سہروردی، کلکتہ
۹۔ محمود سہروردی، کلکتہ

۱۔ ماہ نامہ "نظام المشائخ"، کراچی، مئی ۱۹۵۲ء، ص ۱، ۲۔

حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال

نور محمد قادری

اورینٹل کالج میگزین کے شمارۂ خاص ۱۹۸۲ء میں ''نادرات شبلی'' کے عنوان کے تحت علامہ شبلی نعمانی کا ایک عارفانہ لیکچر سات صفحات پر مشتمل (ص ۳۸۳ تا ۳۸۹) شائع ہوا ہے۔ یہ لیکچر انھوں نے رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ میں ''حلقۂ نظام المشائخ'' کے ایک اجتماع منعقدہ دہلی میں پڑھا تھا۔ اہل تصوف کی بے حسی اور بے عملی کو دیکھتے ہوئے خواجہ حسن نظامی نے مشائخ عظام کو متحد کرنے اور اُن کی فلاح و بہبود کے لیے اپنے چند احباب کے اشتراک سے ایک تنظیم بنام ''حلقہ نظام المشائخ'' ۱۹۰۸ء میں قائم کی تھی۔ اب بہت کم لوگ اس تنظیم کے نام اور اُس کی کارکردگی سے واقف ہیں۔ حالاں کہ اس تنظیم کے ارکان میں حضرت علامہ اقبالؒ بھی شامل تھے۔ ذیل میں تنظیم کے متعلق چند معلومات پیش کی جا رہی ہیں۔

اس تنظیم کی تشکیل اور اس کے اغراض و مقاصد کے متعلق خواجہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے، ملا واحدی، قاضی لطیف الدین پیر زادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ اور سید علاؤ الدین نصیری پیرزادے درگاہ چراغ دہلیؒ وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی۔ اس کا نام ''حلقہ نظام المشائخ'' رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چتلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدھن کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی، جہاں روزانہ دہلی کے نوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے۔ وہ چار مقاصد یہ تھے۔

۱۔ علم تصوف کی حفاظت اور اشاعت

۲۔ مشائخ صوفیہ کا اتحاد

کڑیاں مہیا کرتا ہے "۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت و رسالت کے مظہر کامل ہونے کی حیثیت نے دنیا کو عقلیت کے دور میں داخل کر دیا ہے۔ جیسے علامہ اقبال نے کہا ہے کہ :

"اسلام جدید تفکر" اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے۔ اب کوئی ولی یا پیغمبر اسے قرونِ وسطیٰ کے تصورات کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا "۔

اُسے عطا ہوئی ہے ، اپنی تہذیبی زندگی کا بوجھ آپ اُٹھائے''۔

اقبالؒ نے یہ رائے اس لیے قائم کی تھی کہ اس نبوت نے انسان اور انسان کے درمیان مصنوعی حد بندی ختم کر دی ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان کلیسائی روک مٹا دی ہے۔ حریت ، مساوات ، آزادی ، اُخوت اور عدل و احسان کی اقدار ایک حقیقت بن کر معاشرے کے رگ و پے میں سرایت کرنے کے لیے پیش کر دی ہیں اور اب ایک جہان امکان طلوع ہو رہا ہے۔

اقبالؒ اپنے پانچویں خطبے ''مسلم ثقافت کی روح'' میں لکھتے ہیں کہ :

''پیغمبرؐ اسلام قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے معلوم ہوتے ہیں۔ اپنے پیغام کے مآخذ کے لحاظ سے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اس پیغام کی روح انھیں جدید دنیا سے وابستہ کرتی ہے۔ ان کی ذات میں زندگی نے اپنی جدید رہنمائی کے لیے مناسب اور پہلے سے مختلف ذرائع علم دریافت کیے ہیں۔

اسلام کے ذریعے نبوت اپنے خاتمے کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ اس سے مراد اس امر کا شدید احساس ہے کہ زندگی ہمیشہ کے لیے خارجی سہارے کی محتاج نہیں رہ سکتی''۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں نبوت اور رسالت پنے خاتمہ کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ اور یکھا جائے تو ختم نبوت کا مقام مرحلہ وار رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم ی بعثت کے ساتھ اپنے انجام کو پہنچا۔

اقبالؒ نے کہا :

''خود شعوری کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض پنی استعداد پر انحصار کرنے لگے''۔

انسان کو اس منزل تک لانے کے لیے انبیاء کی تعلیم کا اسلوب بتدریج دلتا رہا اور یہ بھی ایک طرح سے انسانی اور پیغمبرانہ شعور کا تقاء تھا۔

ابوالکلام آزاد نے ''ترجمان القرآن'' میں اسی خیال کو یوں پیش کیا :

''انبیائے کرام نے بھی وقتاً فوقتاً خدا کی توصیف کے لیے جو پیرایہ علیم اختیار کیا وہ اس سلسلہ ارتقا سے باہر نہ تھا۔ بلکہ اس کی مختلف

کو ایک ساتھ آگے بڑھنا تھا ۔ ہر چند کہ دوسری تحریکوں نے بھی نوع انسان کے قدم کسی نہ کسی اعتبار سے آگے بڑھائے ۔ لیکن جو کارنامہ اسلام کو دنیا کے تہذیبی استکمال کے سلسلہ میں انجام دینا تھا وہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت کی قطعیت اور خاتمیت نے سنبھالا ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا مقصد خالصتہً انسانی معاشرہ کو وجود میں لا کر نصب العین ، قیادت ، اطاعت ، آئین حیات ، راہ عمل ، غرض ہر چیز کو ایک مرکز پر مرتکز کرنا تھا اور یہ مقصد آپؐ نے پورا کر دیا ۔ بقول اقبالؒ :

''آپ کی ذات کے ساتھ نبوت اپنے کمال کو پہنچ گئی اور وہ مقصد پورا ہو گیا جس کے لیے اس ادارے کی ابتدا ہوئی تھی''۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اب محض ایک عقیدہ نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے اسلام کے پیش کردہ تہذیبی معاشرے میں بطور ایک اٹل حقیقت کے قبول کرنا ہوگا ۔ کیونکہ عقائد بدل سکتے ہیں مگر حقائق اٹل ہو جاتے ہیں ۔

اقبالؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کو اسی خیال سے روحانی کے علاوہ ایک سیاسی ، اجتماعی ادارہ بھی کہا ہے ۔ کیونکہ اگر اس سے مقصود اُمت واحدہ کی تشکیل ہے تو اس کا مؤسس قائد بھی فقط ایک ہی ہوگا اور ایک ہی رہے گا ۔ اُس کی کوئی ایسی تعبیر اُس نبوت کے استکمال کو مجروح کر دے گی جس سے کوئی جدید ــ متوازی ــ قیادت ظہور میں آ سکے ۔

حضورؐ پرنور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبوت اور رسالت کو پیش کیا وہ اگر ایک سیاسی اجتماعی ادارہ بھی ہے تو گویا فرد اور جماعت کے لیے منظم اور منضبط زندگی کا اُصول بھی ہے ۔ قرآن کے بقول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہی اس لیے ہوئی کہ جن ''سلاسل و اغلال'' اور زنجیروں نے انسان کو جکڑ رکھا تھا وہ توڑ دی جائیں ۔

اقبالؒ نے لکھا ہے کہ :

''نوع انسانی کے اپنے بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد یہ قدرتی امر تھا کہ نبوت بھی اپنے استکمال پر اپنی خاتمیت کی مہر ثبت کر دے ۔ اور انسان اب کسی مزید رہنمائی کے انتظار میں مضطرب اور مذبذب نہ رہے ۔ اب اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو اور وہ اس آخری نبوت کے سہارے جو

خدا کی حمد اور تعریف انبیائے سابقہ نے بھی کی ۔ مگر احمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات میں بھی خدا کی تعریف کو اپنے کمال پر پہنچا دیا ۔ اور خدا شناسی کا ایک نیا معیار پیش کیا ۔ لہٰذا خدا کا احمد ہونے کے اعتبار سے بھی کوئی نبی یا رسول ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرح کامل اور اکمل نہیں ہے ۔ اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عبودیت کی حیثیت کا کمال ہے ۔

قرآن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال کی ایک شہادت یوں بھی دی ہے کہ اقرأ کا حکم آپؐ کی ذات کے سوا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی دوسرے نبی یا رسول کو نہیں ملا ۔ گویا آپؐ کی تربیت خاص عطائے الٰہی ہے اور یہ تاریخ رسالت میں ایک منفرد اعزاز ہے کہ آپؐ کی عملی تکمیل بغیر کسی واسطے کے ہوئی ۔

مستشرق برش فیلڈ نے اپنی کتاب New Researches میں لکھا :
''دنیا کی کسی قوم نے اتنی جلدی تہذیب حاصل نہیں کی جیسے کہ عربوں نے واقعی اسلام کی بدولت حاصل کی''۔ اس تہذیب کے پیچھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ہدایت بخشی کارفرما تھی ، جس نے ان گنت انسانوں کو عارف کامل بنا دیا اور ایک شاندار کلچر کی بنیاد رکھی ۔ یہ اعزاز دنیا میں صرف ایک ہی انسان کامل کو عطا ہوا جس پر سلسلہ کمالات انسانیہ بھی تمام ہوا اور سلسلہ نبوت و رسالت بھی اور دائرۂ استعدادات بشریہ بھی اسی بے مثال ہستی پر اپنے کمال کو پہنچا ۔

حق تو یہ ہے کہ وراء الورا ، ذاتِ احدیت کو انسانی عقل محض اپنی طاقت سے دریافت کرنے سے قاصر تھی ۔ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا پتہ ہمیں نہ بتایا ہوتا ۔ چنانچہ اس عالی مقام انسان کی قوتِ قدسیہ کا مکمل اندازہ دوسرے انسانوں کے بس سے باہر ہے ۔ جس طرح اتباع کے لیے بھی صرف رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی واحد ہے ۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ نوع انسانی کے اتحاد اور عالم گیر برادری کے مادی ، اخلاقی ، سیاسی ، اجتماعی اور دستوری نشو و نما کی ابتدا ہوتی ہے ۔ بعثتِ انبیاء کے ہر مقصد کی تکمیل اسلام نے کر دی اور نبی اکرمؐ کی نبوت و رسالت انسانیت کے لیے ایک عظیم مستقبل کی نوید لے کر آئی ۔ اب انسان کے فکر اور وجدان

انھوں نے تسلیم کیا ہے کہ ابھی مکمل الٰہی تعلیم کے بیان کرنے کا وقت نہیں آیا ۔ مگر جب فارقلیط یعنی محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آئیں گے تو قرآن کی شکل میں اپنی کامل تعلیم اور بطور ایک معیار کے اپنا اُسوۂ حسنہ پیش کریں گے اور اپنی نبوت و رسالت کے کمال کے مظہر بنیں گے ۔

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا نے لفظ ''قرآن'' کے ذیل میں اعتراف کیا ہے کہ : ''دنیا کی تمام مذہبی شخصیتوں میں سب سے زیادہ کامیاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں'' ۔

یہ اعتراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انک لعلٰی خلق عظیم کے مقام پر سرفراز ہونے کے باعث ہی ممکن ہوا ۔ جس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ آپؐ نے تمام انبیائے سابق اور مرسلین کے صحائف اور کتب و تعلیمات کی تصدیق فرمائی ۔ اور اُن کے اخلاق فاضلہ کو اپنے اُسوۂ حسنہ میں شامل کر لیا ۔ بلکہ سورۃ الحدید کی آیت اعلموا ان اللہ یحیی الارض بعد موتھا کی زبان میں ''اللہ تعالٰی نے آپؐ کے ذریعے سے مردہ زمین کو نئے سرے سے زندہ کیا'' ۔ یعنی نبوتوں کے تمام اخلاق فاضلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اُجاگر ہوئے اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مکمل ہر نبی کے لیے متمم اور مکمل قرار پاتا ہے ۔ آپؐ کی ذات کی برکت سے دوسرے انبیاء کی مخفی باتوں کو بھی سامنے آنے کا موقع ملا اور تمام کمالات نبوت آپ کی ذات میں تمام ہوئے ۔

صحیح مسلم اور جامع ترمذی میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ! عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ و کان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ و بعثت الی الناس عامۃ ۔ (مشکواۃ ص ۵۱۲ بحوالہ متفق علیہ) ''مجھے پانچ باتیں ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں'' ۔ جن میں سے ایک بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ ''مجھ سے پہلے نبی صرف اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا مگر میں تمام انسانوں کے لیے نبی بنایا گیا ہوں'' ۔ ۔

قرآن میں نبوت و رسالت کے تمام علوم جمع ہوئے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جامع اور کامل وحی قرار دی گئی ۔ جملہ معارف اور متقدمین کو دی جانے والی ہر روحانی نعمت آپؐ کو عطا کر دی گئی ۔ گویا یوں بھی آپؐ کی ذات پر کمال نبوت و رسالت تمام ہوا ۔

کو دخل تھا ۔ لہذا اُن کی صرف وہی سنت محفوظ رہ سکی یا یاد کی جاتی رہی جس جس میں وہ مظہر کامل تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف انبیاء اپنی کسی نہ کسی ایک صفت خاص کے ساتھ مشخص ہیں ۔ جبکہ حضور ختمی مرتبت اجتماع کمالات نبوت و رسالت نظر آتے ہیں ۔ آپؐ کی ذات میں وہ تمام اوصاف جو دیگر انبیاء اور مرسلین کو الگ الگ عطا ہوئیں ، تمام کی تمام شامل ہو جاتی ہیں — شاید محمد صلی اللہ علیہ وسلم نام بھی اسی جامع استکمال کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ حد درجہ تعریف کیا گیا ۔ انبیاء سابقہ کے کمالات متفرقہ اور خصوصی صفات کا حضورؐ کی ذات میں جمع ہونا آپؐ کو اسم بامسمٰی ثابت کرتا ہے ۔

قرآن کہتا ہے ۔ فبھدھم اقتدہ ط (تو اُن کی ہدایتوں کو اپنے اندر جمع کر لے ۔ اور فرمایا و کان فضل اللہ علیک عظیما ۔ تجھ پر تیرے خدا کا فضل سب سے زیادہ ہے ۔ گویا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو اب کوئی دوسرا نہ پہنچ سکے گا ۔ بلکہ ادارۂ نبوت و رسالت میں بھی اب کوئی دوسرا داخل نہ ہو سکے گا ۔ نہ ظلی نہ بروزی ۔

زبور میں حضورؐ ہی کے لیے کہا گیا : ”خدا نے جو میرا خدا ہے خوشی کے روغن سے تیرے مصاحبوں سے زیادہ معطر کیا“۔

تورات میں لکھا ہے کہ : ”میں تمہارے بھائیوں میں سے ایک نبی قائم کروں گا اور اپنا کلام اُس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو اُس کے کلام کو سنے گا میں اُس سے مطالبہ کروں گا“۔

گویا قرآن کی موجودگی نے تورات کے نسخ کو خود تورات سے ثابت کرکے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مظہرِ کاملِ نبوت و رسالت ثابت کر دیا ۔

انجیل نے کہیں دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی تعلیم کامل ، جامع اور دائمی ہے ۔ بلکہ اس کے برخلاف صاف صاف کہا کہ :

” . . . اور بہت سی باتیں تھیں ۔ لیکن تم برداشت نہیں کر سکتے ۔ لیکن جب محمد (یا فارقلیط یا بے حد و حساب تعریف کیا گیا) آئے گا تو وہ سب کچھ بیان کر دے گا “۔

گویا دونوں بڑے مذاہب نے اپنی تعلیم کو محدودیت کا اعتراف کرتے ہوئے ایک مکمل ہدایت لے کر آنے والے آخری نبی کی نوید سنائی ہے ۔

استکمال رحمت کا مظہر کامل قرار دیا گیا۔

یوں تو ہر نبیؑ نے اپنے مصاحبین کو اندھیروں میں نور عطا کیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور معیت سے جو نور صحابہ کرامؓ کو عطا ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ تھا۔ اسی لیے آپؐ نے ایک نشست میں فرمایا: "اگر تمہاری روحانی حالت اور ایمانی کیفیت ہر جگہ ایسی ہی رہتی جیسی میرے پاس بیٹھے ہوئے ہوتی ہے تو فرشتے آآ کر تم سے مصافحے کرتے"۔ استکمال نور کا یہ مقام اور اعطائے نور کی یہ قوت و قدرت نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کبھی کسی کو عطا نہیں ہوئی۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نور نبوتؐ کے فیضان کو جس طرح اپنا حرز جان بنانے کی کوشش کی اور اپنے آقاؐ کی سیرت کے ایک ایک پہلو کو جس طرح یاد رکھا، پرانی نبوتوں کی تاریخ اس کی کوئی مثال پیش نہیں کرتی — بے شک ہر نبی کامل ہوا اور اُس نے اپنے متبعین کو کامل بنایا بھی لیکن آج سابق انبیاء کی سیرت کے نمونے کہیں بھی نہیں ملتے۔ نہ اُن کے متبعین نے انھیں محفوظ رکھا ہے۔ صرف نبی آکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت طیبہ کسی نبی اور رسول کی وہ واحد سیرت ہے جو افراد اور الفاظ ہر شکل میں محفوظ ہے، ہر عہد میں محفوظ ہے اور قیامت تک محفوظ رہے گی — اس لیے کہ: انک لعلی خلق عظیم

آپ کی سیرت وہ عظیم الشان سیرت ہے جس کا آئینہ قرآن عظیم ہے۔
اور یہ آئینہ کبھی مدھم نہیں ہو گا۔ کان خلقہ القرآن

(بروایت عائشہؓ آپؐ کی سیرت سراپا قرآن عظیم ہے) جس کے تحفظ کی سچی ضمانت انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحفظون کی آیت میں دے دی گئی ہے۔

واقعہ تو یہ ہے تاریخ نبوت و رسالت میں جملہ انبیاء اسلام کا صرف سراغ دیتے نظر آتے ہیں۔ ان کی زندگیوں کا جو کچھ حال معلوم ہو سکا ہے وہ انسان کی تہذیب نفس کے لیے کوئی مکمل اور جامع کلچر یا نظام حیات دیتا نظر نہیں آتا۔ یہ بزرگ ہستیاں دین فطرت کو کامل اور مکمل نہ کر سکیں۔ اس میں اُن کی ناکامی کو نہیں بلکہ اُن کے مناصب کی حدود

کے ساتھ کتاب نازل کی ہے ۔ تاکہ تم لوگوں کے درمیان اللہ کی دکھائی ہوئی روشنی میں فیصلے کرو ۔)

ادرۂ نبوت کے حوالے کے امام رازی ہی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ : لایجوز ان یبعثہ اللہ الا مع کمالہ فی العقل و الرأی و العلم بالتوحید" (ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسے کو نبیؑ بنا دیا ہو جو کامل العقل اور صائب الرائے ہونے کے ساتھ ساتھ علم توحید میں بھی کامل نہ ہو ۔)

جب دوسرے انبیاء کا یہ مقام ہے تو پھر نبی آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل ، رائے اور توحید میں اکمل الکاملین ہونا بدرجہ اتم ثابت کیوں نہ ہوگا ۔

امام رازیؒ نے اپنی تفسیر کے پانچویں جزء میں نبی اور ولی کے استکمال میں فروق بتاتے ہوئے ایک فرق یہ بھی بتایا ہے کہ : فالولی ھو الانسان الکامل لا یقوی علی التکمیل و النبی ھو الانسان الکامل المکمل (معلوم ہوا ولی خود تو باکمال ہوتا ہے لیکن دوسروں کو باکمال بنانے کی قدرت نہیں رکھتا ۔ اس کے برخلاف نبی وہ ہوتا ہے جو انسان کامل ہونے کے ساتھ ساتھ دوسروں کو باکمال بنا دینے کی طاقت کا حامل ہوتا ہے ۔)

بے شک دوسرے تمام انبیاء نے بھی انسانوں کے لیے اپنا اپنا نمونہ چھوڑا بلکہ اپنی زندگی کی روح دوسروں میں پھونکنے کی سعی کی ۔۔ مگر سیرت نبیِ آخر صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دے رہی ہے کہ تمام انبیاؑ میں اپنے اصحابؓ کو ستارے بنا دینے والے نبیؐ صرف ایک آپؐ ہی تھے ۔ ایسے ستارے جو جامد نہیں تھے بلکہ مولد تھے جن سے قیامت تک سیارے در سیارے پیدا ہوتے اور اپنے سورجؐ کی روشنی کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے رہیں گے ۔ دوسرے لفظوں میں نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے کاملِ مظہرِ رسالت و نبوت ہونے کی ابدی گواہی پیش کرتے رہیں گے ۔

سورۂ دخان میں ویسے تو سب رسولوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ : انا کنا مرسلین ۔ رحمۃ من ربک ط (الدخان ۔ آیت ۵ ۔ ۶) یقیناً ہم ہی رسولوں کو تمہارے رب کی طرف سے رحمت بنا کر بھیجتے رہے ہیں) لیکن رحمۃ للعالمین ۔ اور ۔ الا رحمۃ اللعالمین کا مستقل خطاب فقط رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو عطا کر کے انہیں

اس پر ایک خوبصورت بحث کی ہے ۔ فرماتے ہیں :

"انبیاء اور رسولوں کی بعثت سے دین کے متعلق جو فائدہ اٹھایا جاتا ہے ، اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں ۔

اول : یہ کہ مخلوق میں طبعی طور پر قلتِ فہم اور ناسمجھی کی صفت پائی جاتی ہے ۔ اس ضمن میں نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی قسم کے دلائل اُن کے سامنے پیش کیے ۔ قدم قدم پر وضاحتیں بیان کیں ۔ اعتراضات دور کیے ۔ شکوک و شبہات مٹائے ۔ غرض تفہیمِ آیات میں کوئی دقیقہ باقی نہ چھوڑا ۔

دوم : لوگ اگرچہ جانتے تھے کہ اُنھیں اپنے مولیٰ کی خدمت کرنی چاہیے لیکن اُنھیں اس خدمت کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ معلوم نہیں تھا ۔ چنانچہ آپؐ نے اس خدمت کی صورت بیان فرما دی ۔ تاکہ وہ اس خدمت کو بجا لا سکیں اور اس بجا آوری میں اپنی طرف سے کوئی دانستہ یا نادانستہ ایسی غلطی نہ کریں جو مولیٰ کو ناپسند ہو ۔

سوم : لوگوں میں طبعاً سُستی ، غفلت اور ملال کی کمزوری بھی پائی جاتی ہے ۔ لہذا آپؐ نے اُن کے سامنے مختلف قسم کی ترغیبات ، ترہیبات اور تنبیہات رکھیں جو اُنھیں اطاعتِ احکام کے لیے بیدار اور چاق و چوبند کریں ۔ اور لمحہ بہ لمحہ اُن کے اندر شوق و ولولہ پیدا کرتی رہیں ۔

چہارم : انسانی عقل کی مثال ایسی ہی ہے جیسے آنکھ کا نور — اور یہ بات واضح ہے کہ آنکھ کے نور سے کامل طور پر فائدہ اُسی وقت اُٹھایا جا سکتا ہے جب کہ سورج کا نور بھی پھیلا ہوا ہو — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور عقلی اور الٰہی سورج کے نور کی طرح ہے ۔ جو لوگوں کی عقلوں کو اپنے نور سے تقویت دیتا اور اُن کے لیے اُن عینی اُمور کو ظاہر کرتا ہے جو اُس کے ظہور سے قبل پوشیدہ تھے "۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے اُس کلچر کو اپنی معراج پر پہنچانے والے وہ آخری نبیؐ اور رسولؐ تھے جو تمدن کو بھی ہمراہ لے کر چلتا ہے ۔ نظام چلاتا ہے ۔ فیصلے کرتا ہے ۔ اور پھر ان فیصلوں کو انسانوں پر بہ نفس نفیس نافذ بھی کرتا ہے ۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے ۔

انا انزلنا الیک الکتب بالحق لتحکم بین الناس بما ارٰک اللہ (النساء : ۱۰۵) (اے نبی ! ہم نے تمھاری طرف حق

رسالت کا اپنی کتاب کی صورت میں زندۂ جاوید تکمیل کنندہ قرار پا جاتا ہے
رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے موقع پر یہود بھی اپنے کلچر کے احیاء بذریعہ ادارۂ نبوت کے منتظر تھے ۔ مگر یہ مقام صرف اور صرف آپؐ ہی کو عطا ہوا ۔ اور اس اعلان کے ساتھ عطا ہوا کہ :

اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ

(اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے کہ اپنی رسالت کی ذمہ داری کس کے سپرد کرے) (انعام - پارہ ۸ - رکوع ۲)

یہودیوں کی طرف سے یہ بات بار بار کہی گئی کہ : نحن اولیٰ بالملک و النبوۃ ۔ فکیف نتبع العرب (نبوت کے اہل اور حقدار تو ہم (ابناء اللہ) ہو سکتے ہیں ۔ نہ کہ یہ عرب ۔ پھر ہم ان کی پیروی کیوں کریں !) (تفسیر الخازن)

لیکن جب یہود اپنے کلچر کی آپ اپنے اعمال سے نفی کر چکے تھے تو اس ادارے کا بھی اپنی آخری مکمل شکل میں حق بحقدار رسید ہونا لازم ہو چکا تھا ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہرِ تکمیلِ رسالت و نبوت ہونا ابوالانبیاء حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اُس عظیم الشان دعا کی مقبولیت ہے جو چار ہزار سال پہلے اسی مقام پر کی گئی تھی اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ربنا وابعث فیھم رسولاً منھم یتلوا علیھم اٰیٰتک و یعلمھم الکتٰب والحکمۃ و یزکیھم (سورہ بقرہ - آیت ۱۲۹) (اے ہمارے پروردگار ان لوگوں میں خود انہی کے اندر سے ایک رسول مبعوث فرما جو اُنہیں تیری آیات پڑھ کر سنائے اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور اُن کا تزکیہ کرے) اس آیت میں نبی کی بعثت کی چار اغراض بیان کی گئی ہیں :

(۱) آیاتِ الٰہی (معجزات) کے قصے سنا کر دل نرم کرنا
(۲) تعلیماتِ الٰہی پیش کرنا
(۳) تعلیماتِ الٰہی کی حکمتیں سمجھانا
(۴) (اپنے اُسوۂ حسنہ کے ذریعے) انسانوں کو پاکباز بنانے کی سعی کرنا ۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیرِ کبیر کے جز سوم میں

تمدنی ترقیات میں یوں جذب ہو کر رہ گئے کہ اُن کے پیرو خدا کا راستہ دکھانے کے بجائے خود ساختہ راستے دکھانے لگے اور انبیاء کے راستوں کو آہستہ آہستہ تاویلات و تنسیخات کی بھٹیوں میں پگھلا کر اپنے پسندیدہ مصالحانہ سانچوں میں ڈھال لیا اور اس طرح خدائی تعلیمات کالعدم ہو کر رہ گئیں ۔

اس لیے ضروری تھا کہ ایک آخری نبیؐ آئے تو اس ضمانت کے ساتھ آئے کہ اُس کی تعلیمات کو اُس کی زندگی کو ، اُس کے اشارات ابرو کو ، اُس کے نقوشِ قلب و قدم کو ، اُس کے زاویۂ فکر و نیت کو اور اُس کی خلوت و جلوت کو ہمیشہ کے لیے باقی رکھا اور خلط ملط ہونے سے محفوظ رکھا جائے گا ۔ اور جسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ادارۂ نبوت و رسالت کا بجا طور پر مظہرِ استکمال ہونے کا اعزاز دیا جا سکے گا ۔ یہ آخری نبی کون ہیں ؟ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ـــــ اور اُن کے دین کے باقی رہنے کی الٰہی ضمانت کیا ہے ؟ انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ' لحفظون ۔ (یقیناً ہم ہی نے ذکرِ قرآنی نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کے تحفظ کی ضمانت دیتے ہیں) ۔

ایسا بھی نہیں ہوا کہ تہذیب اور کلچر کو نمو دینے والی الہامی تعلیمات تورات ، انجیل اور زبور ۔ اور غیر الہامی تعلیمات وید ۔ گیتا ۔ ژند اور پاژند یکسر دنیا سے مٹ گئی ہوں ۔ اوراق میں اپنی محرّف و مبدل شکل میں تو یہ آج بھی موجود ہیں ۔ مگر خود ان کے ماننے والوں کے نزدیک مستند نہیں رہیں ۔ یہ ساری تعلیمات جن پر انسانی کلچر کا اپنے اپنے زمانے میں مدار تھا نہ صرف تاریخی شہادتوں کے اعتبار سے بلکہ اپنی داخلی شہادتوں کی بنیاد پر بھی اپنا مقام و مرتبہ کھو چکی ہیں اور یہ بات انسان کے تہذیبی رویے کو غیر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے ۔ پھر وہ تضادات توہمات ، غیر عقلی ، غیر اخلاقی اور غیر انسانی باتیں اس پر مستزاد ہیں جو ان کتابوں کا حصہ بن چکی ہیں ۔ چنانچہ انسانی کلچر کی سابقہ تمام بنیادوں کا زوال قرآن کو بطور آخری مکمل اور دائمی کتاب ثابت کرنے کا سبب بن جاتا ہے کہ چودہ صدیاں گزر جانے پر بھی جس کا استکمال ، کیا بلحاظ مضامین ، اسالیب ، زبان اور اعجاز کے اور کیا بلحاظ اپنی تعلیمات کے ، چیلنج نہیں ہو سکا ـــــ اور جب یہ آخری پیغام محفوظ ہے تو پھر اُس کا لانے والا بھی تہذیبِ انسانی کے اہم ترین ادارے یعنی نبوت اور

تمدن اور تہذیب انسان کی تاریخ میں ہمیشہ ساتھ ساتھ نہیں چلے۔ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف تمدن کا دور رہا اور کبھی صرف تہذیب یا کلچر بلا تمدن کا۔ مثلاً رومنوں کا اقتدار تمدن کا عہد تھا۔ مگر ابتدائی عیسائیت نے صرف کلچر کے فروغ میں حصہ لیا اور کوئی تمدن پیش نہیں کیا۔ پھر ایک دور ایسا بھی آیا جب روم عیسائیت کے زیر اثر آیا تو تہذیب تمدن پر غالب آ گئی۔ تا آنکہ آج یورپ میں اس کے برعکس تہذیب، کلچر، اخلاق سب کے سب تمدن کے تابع یا اُس کی بھینٹ چڑھ چکے ہیں۔ بہرحال اسلام سے پہلے نہ کبھی کوئی کلچر آفاق ہو سکا اور نہ ہی کوئی تمدن عالمگیر قرار پا سکا۔ گویا دنیا اور دین یا دوسرے لفظوں میں مادیت اور روحانیت اکٹھے نہیں ہو سکے۔ تورات کے پیش کردہ نظام میں ان کے اجتماع کی ایک صورت ملتی ضرور ہے مگر وہ بالکل ابتدائی حیثیت کی ہے۔ باقی رہے دوسرے مذاہب۔ تو اُن کے ہاں اس کی کوئی بھی صورت دکھائی نہیں دیتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت اس اعتبار سے بھی کاملیت اور جامعیت کی مظہر ہے کہ جب ہم اسلام کی روحانی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو بلا شبہ یہ تمدن اور تہذیب کو یکجا کرنے کی کامیاب اور آخری کوشش نظر آتا ہے۔

مختصر معاشروں یا چند اقوام و قبائل کی رہنمائی بے لچک قوانین کے بل پر کی جا سکتی ہے۔ شاید اسی لیے سابق انبیاء کی تعلیمات میں ہمیں عام طور پر کوئی لچکدار رویہ نظر نہیں آتا۔ لیکن پوری انسانیت کی رہنمائی ایک ایسی تعلیم کی متقاضی ہوتی ہے جو اپنے اندر لچک رکھتی ہو۔ انسان صنفی اعتبار سے ہم اعضا ہونے کے باوجود اپنے سوچنے کے انداز میں خدا تعالیٰ کی ہر دوسری مخلوق سے مختلف ہے۔ اس ہستی کو ایک وحدت بنانے کے لیے کس قدر ضروری تھا کہ ایک ایسا رسولؐ دنیا کے سامنے آئے جو اس ادارے کی تکمیل کرتے ہوئے تمام انسانوں کو اعتصام بحبل اللہ کی طرف لے آئے۔ یعنی اس کا پیش کردہ نظام زندگی دین فطرۃ بھی ہو اور الدین یسر کا مصداق بھی۔

نبوت اور رسالت دراصل انسان کو نجات کا راستہ دکھانے والے اُلوہی ادارے کا نام ہے۔ مگر تاریخ ادیان میں بارہا ایسا بھی ہوا ہے کہ وہی مذاہب جو نجات کا راستہ دکھانے کے دعویدار تھے، اپنے دور کی

کی کوشش کی گئی اور بنی اسرائیل کی گم شدہ بھیڑوں کی تلاش کے دعوے پر بھی اکتفا کیا گیا لیکن انسان کے اصلی شعور کی تکمیل کہیں بھی نہ ہو سکی ۔ اس لیے کہ یہ تمام تر مقاصد اور مناہج محدود، نامکمل اور وقتی تھے ۔ ان میں سے کوئی ایک اعلان بھی آفاقی نہیں تھا ۔ دنیا بھر کے انسان کو ایک اکائی جانتے ہوئے کسی مصلح ، داعی اور پیغمبر[ؑ] نے مخاطب نہیں کیا تھا ۔ کرشن نے نہ بُدھ نے ، زرتشت نے نہ موسیٰ[ؑ] نے اور نہ عیسیٰ[ؑ] نے ۔

انسان کی روحانی تاریخ میں صرف نبی اکرم[ؐ] کا اعلان ہی وہ ایک اعلان ہے جو اُن تمام اختلافات کو ختم کر دیتا ہے جو وقتی ، نسلی اور ہنگامی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے لیکن اپنے اپنے عہد کی ضرورت بھی تھے ۔

اگر یہ پیغام جس کا دوسرا نام قرآن ہے اور اس کا لانے والا جس کا نام محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہے ، انسان کو ذاتِ احدیت کی طرف سے عطا نہ ہوتے تو دنیا کی روحانی تاریخ خدا کی احدیت کو ثابت کرنے سے عاجز رہتی ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے روحانی ارتقاء کی تکمیل کے آخری مظہر تھے ۔ اگر جسم کے ارتقاء کا ایک خاص مقام پر پہنچ کر مستقل شکل اختیار کر لینا ضروری تھا تو روح اور شعور کے لیے بھی یہ بات بے حد ضروری تھی کہ وہ نبوت اور رسالت کے حوالے سے بے شمار روحانی منازل طے کرنے کے بعد ایک آخری منزل پر آ کر مستحکم ہو جاتے ۔ چنانچہ اسی آخری استکمالی ضرورت کو نبیِ آخر صلی اللہ علیہ وسلم کی تکمیل نبوت کے ذریعے پورا کر دیا گیا ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ انسانی تمدن اور تہذیب دونوں اپنے کمال اور انتہا کو پہنچ جاتے ہیں ۔ ساری ترقیات انسانی اعمال میں جو یکسانیت اور سہولت پیدا کرتی ہیں وہ تمدن ہے ۔ اور کلچر یعنی تہذیب و ثقافت اُن افکار کا صلہ ہے جو کسی بھی معاشرے میں مذہب اور اخلاق کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں ۔

انسانی تاریخ کے ہر عہد میں یہ دونوں ادارے موجود رہے ہیں ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی دفعہ کلچر کو اپنی کلی شکل میں تمام انسانیت کے سامنے پیش فرمایا اور مظہرِ تکمیلِ نبوت و رسالت ٹھہرے ۔

اُنھیں نوازا ہے تو لامحالہ وہ خدا کی نگاہ میں بھی مختلف اکائیاں ہیں ۔ اور انھیں اپنے ان اختلافات ہی پر قائم رہنا چاہیے ۔ لیکن انسان کو زمین پر ہمیشہ بٹے رہنے ہی کے لیے پیدا نہیں کیا گیا تھا ۔ اُسے اگر ایک عرصے تک پھیلاؤ کا سفر کرنا تھا تو اُس کے لیے ایک وقت سمٹاؤ کا سفر بھی ضروری تھا ۔ چنانچہ آج کے انسان کو بہ حیثیت مجموعی دیکھا جائے تو وہ بیک وقت دو سفر کر رہا ہے ۔ آفاقی وسعتوں میں پھیلاؤ کا بھی ۔ اور دوسری طرف اپنے مرکزِ وحدت کی سمت سمٹاؤ کا بھی ۔ چنانچہ مختلف نسلوں اور تمدنوں کے انسان بتدریج ایک دوسرے کے قریب آ رہے ہیں ۔ اور وہ دن زیادہ دور نہیں رہ گیا ہے کہ جب وہ کان الناس اُمۃ واحدۃ کی تاریخ کو دہراتے ہوئے ساری روئے زمین پر وحدت در کثرت کا نمونہ پیش کر دے گا ۔ اور یہ وحدت ایک طاقتور باطنی اور انسانی وحدت ہوگی جسے روحانی اور دینی وحدت کہنا چاہیے ۔

یہی وہ وحدتِ دینی و انسانی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واضح اعلان کروا کر قائم کر دیا ہے کہ قل یٰایھا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعاً ۔ (اے پیغمبر ! اعلان کر دیجیے کہ اے تمام انسانو ! میں تم سب کے لیے اللہ کا رسول بن کر آیا ہوں) ۔ دوسرے لفظوں میں تم سب انسان اب صرف میری اُمت قرار دیے گئے ہو لہذا تمھیں ایک ہی مرکز (اسلام) پر مجتمع ہو جانا چاہیے ۔ چنانچہ آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسی ہمہ گیر مشن کو ڈیڑھ لاکھ انسانوں کے سامنے ان عالم گیر ابدی الفاظ میں پیش فرمایا کہ :

”۔۔۔ لوگو بے شک تمھارا رب ایک ہے اور جدِّ اعلیٰ بھی ایک ہے ۔ تمام انسان آدمؑ کی اولاد ہیں ۔ آدمؑ مٹی سے بنایا گیا تھا ۔ خدا کے ہاں صرف وہی معزز ترین ہے جو سب سے زیادہ خدا خوف ہے ۔ عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر ، سرخ کو سیاہ اور سیاہ کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں ۔ برتری کی بنیاد صرف تقویٰ ہے ۔“ (طبری)

خدا کو صرف ایک قبیلے بنی اسرائیل کے ساتھ مخصوص کرکے بھی دیکھا گیا ۔ خدا کے نور کو ایران کی سرزمین کا ورثہ بھی قرار دیا گیا ۔ انسان کو خدا کا بیٹا بھی بنایا گیا ۔ ویدوں کی مذہبی عبارتوں کو غریب اور نادار شودر کی سماعتوں پر حرام کرکے بھی تسکین حاصل کی گئی ۔ حصولِ نجات کے لیے نروان اور آواگون کے چکروں میں بھی انسان کو پھنسانے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی تاریخ کے اس موڑ پر دنیا میں تشریف لائے ہیں جو انسان کی روحانی تہذیب کا تکمیلی دور ہے۔ یہ انسانی تہذیب کا وہ اہم موڑ ہے جب علی العموم انسان اس بات کی صلاحیت حاصل کر چکا ہے کہ وہ اُمتِ واحدہ کا فرد بن کر اپنا عرصۂ حیات مکمل کرے اور بہترین نقوش ثبت کرکے اس دنیا سے رخصت ہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عہد اور آگے آنے والے ہر عہد کے انسان کو یہی باور کرانے کے لیے تشریف لائے تھے کہ فی الحقیقت انسانیت کے اس مرحلے پر انسان کن اہلیتوں سے سرفراز ہو چکا ہے اور تاریخ میں اب اسے اپنا مرتبہ اور مقام کس قسم کی زندگی گزار کر متعین کرنا ہے۔

انسان کی تاریخ کے جس عہد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے، اسے خدا کی ربوبیت کی انتہاؤں کا دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کی موجودہ نشاۃ ثانیہ میں دوسرے آدمؑ قرار پاتے ہیں ــــ پہلے آدمؑ کے ساتھ انسان کے شعور کی طفولیت کا آغاز ہوتا ہے۔ درمیانی عرصہ میں اُس نے اپنے سفرِ شعور کی مختلف منازل طے کیں۔ جس میں نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ بہت نمایاں سنگ ہائے میل ہیں۔ یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد انسانی تہذیبی شعور کی آخری منزل بن جاتی ہے۔ کیونکہ یہ اعلان پچھلے کسی پڑاؤ پر نہیں سنا گیا جیسے رسالت و نبوت کے آخری پراؤ پر انسان نے یوں سنا ہے کہ آج سے دنیا بھر کا انسان ایک انسان ٹھہرا دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اُس کا خدا ایک ہے۔ لہٰذا عقائد کے تمام دھاروں کو توحید کے ایک ہی سمندر میں جذب ہونا چاہیے۔

خدا کی وحدت کی طرح انسان کی وحدت کا اعتراف بھی ضروری تھا۔ کیونکہ یہی انسان کی روحانی تاریخ کی آخری معراجِ کمال ہے۔ جس کا اظہار ان الفاظ کے ساتھ فرما دیا گیا ہے کہ کلکم ابناء آدم و آدم من تراب (تم سب ایک آدمؑ کی اولاد ہو اور آدمؑ کی تخلیق مٹی سے ہے) لہٰذا تمہیں ہمیشہ اس وحدتِ خلقی کو مدِ نظر رکھنا چاہیے۔

متفرق انسانیت کے سابق تجربات اس زاویے سے کیے جاتے تھے کہ خدا نے انسانوں کو مختلف علاقوں میں ماحول اور طبائع کی رنگا رنگی کے ساتھ پیدا کیا اور ہر ماحول کے مطابق ہی مختلف روحانی ہدایات سے بھی

آنحضرت ﷺ : مظہرِ تکمیلِ نبوت و رسالت

سمیع اللہ قریشی

انبیاء کی بعثت کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ ان کے عہد کی کوئی ایسی قوم خدا کی ہدایت سے محروم نہ رہ جائے جو کسی بھی اعتبار سے آس پاس کی دوسری اقوام کو متاثر کر سکتی ہے - یا اپنے نسلی دائرے یا جغرافی خطے میں کسی بھی لحاظ سے کوئی نمائندہ حیثیت رکھتی ہے -

انسان کی تہذیبی تاریخ پر ایک زمانہ ایسا گزرا ہے (جو خاصا طویل بھی ہے) جب بنی نوعِ انسان کا اجتماعی شعور ابھی اپنے ارتقاء کی ابتدائی منازل طے کر رہا تھا اور علم و عقل ہنوز تہذیب کی معراج کو نہیں پہنچ سکے تھے - لہذا اس عبوری دور میں انسان یا اقوام کی ذہنی سطح کے مطابق انبیائے کرام کے واسطے سے انھیں متوازن اور حسبِ استعداد تعلیمات الٰہیہ سے نوازا گیا - یہاں تک کہ انسانی ذہنی ارتقاء کی اس منزل تک آ گیا کہ اپنے بدلے ہوئے تہذیبی حالات کے متوازی الٰہیاتی تعلیمات کو سمجھ سکے ، اپنی زندگی پر اس کا نفاذ کر سکے اور شعوری طور پر اس بات کو محسوس کر سکے کہ شعوب و قبائل محض پہچان کا ذریعہ ہیں - ورنہ انسان خواہ وہ کسی بھی رنگ و نسل اور خطے سے متعلق ہو فی الاصل ایک ہے - اس تصور کو جلا بخشنے کے لیے اور اس حقیقت کو نکھارنے کے لیے بلکہ اس اعزاز پر خدا کا شکر بجا لانے کے لیے بالآخر ذاتِ احدیت نے انسانوں میں ایک انسان کو آخری نجات دہندہ بنا کر اس دنیا میں بھیجا - ایک آخری کتاب اس کی وساطت سے نوعِ انسانی کو عطا کی - جس میں سب سے پہلا اعلان انسان کی زبان سے ان الفاظ میں کرایا کہ :

الحمد للہ ربِ العالمین

اس لیے کہ انسان کا تہذیبی شعور اب واقعی اس درجے پر آ چکا تھا کہ اس بے پایاں اور ہمہ گیر نعمت پر ہر لمحہ خدا کا شکر واجب تھا - چنانچہ

ہمارے قلمی معاونین

جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
جناب سید نور محمد قادری	گجرات
ڈاکٹر وحید قریشی	چیئرمین مقتدرہ قومی زبان ، کراچی
ڈاکٹر وفا راشدی	کراچی
پروفیسر محمد منور	ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
جناب صدیق جاوید	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
جناب قلیم اختر کیانی نقشبندی	لاہور
ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ ڈگری کالج ، پسرور
جناب افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جلد ۲۴ — جولائی ۱۹۸۳ — بمطابق رمضان المبارک ۱۴۰۳ — نمبر ۲

مندرجات

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپے	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ

قیمت فی شمارہ

10 روپے	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ”اقبال ریویو“ ، ۱۱۶ ، میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے نام ہر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

مدیر : پروفیسر محمد منور ، ڈائرکٹر

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ،
۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی ۱۹۸۲

★

اقبال اکادمی پاکستان — لاہور

IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

OCTOBER 1983

EDITOR

PROF. MUHAMMAD MUNAWWAR

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

LAHORE

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately
in
English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs 38.00	US $ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00	US $ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer : ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Vol. XXIV **October 1983** **No. 3**

CONTENTS

OUR CONTRIBUTORS

S. A. Rehman	*Main Gulberg, Lahore*
Prof. Ehsan Rashid	*Ex-Vice Chancellor, Karachi University, Karachi*
Dr. C. A. Qadir	*65-Shah Jamal, Lahore*
Shaheer Niazi	*S-2/8, Saudabad, Karachi—*
Dr. Nazir Qaiser	*21-C/2, Gulberg, III, Lah*
Muzaffar Hussain	*7—Friend's Colony, Multan Road, Lahore*
Dr. Muhammad Ma'ruf	*Principal Govt. Colleg Sheikhupura*
Dr. Asif Iqbal Khan	*Deptt. of Philosoph Govt. College, Lahore*
Salahuddin Ayyubi	*House 3, Yusuf Street Millat, Road, Sanda Kh Lahore*
Prof. Muhammad Munawwar	*Director, Iqbal Acad Pakistan, Lahore*
Dr. Riffat Hassan	*University of Louisv Kentucky, U.S.A*
Riaz Hussain	*Deptt. of English, G F.C. College, Lahore*

THE CONCEPT OF LAW IN ISLAM*

S.A. Rehman

Law in Islam is a complex concept. It includes the divine ordinances contained in the Quran, the reported decisions of the Holy Prophet (peace be on him) on issues or concrete cases that arose for decision in his lifetime and such other laws were derived, in the course of our history, by juristic deduction from the corpus of revealed law or the general regulatory principles of life enunciated in the book of God. The Quran, at places, leaves the Muslims to adjust their mutual relations according to Urf (Custom or Usage) such as prevailed in the Arab society of those days and which was not incongruent to the ethical spirit of the Quran In other words, Islamic Law is either God-given law or such juristic Law as has the general sanction of the Quran behind it. The evolutionary legal process was aided by the principle that what is not expressly or impliedly forbidden by the Quran is lawful-the principle of Ibahat or permissibility. There is a significant verse in the Quran which enjoins the faithful to refrain from putting too many questions to the Prophet lest a revealed command might add to their existing obligations and restrict their freedom of action. For God, according to another verse, in His infinite mercy, desires facility for them rather than hardship.

The various components of Islamic law, however, do not occupy the same position in respect of priority and prestige. Islamic society is God-oriented and God alone is the supreme sovereign and law giver in such a society. The Divine Ordinances, therefore, are not only the fundamental basis of the legal system, but they are also unalterable and eternal. The Quran occupies a uniqe position in the religious literature of the world for no religious scripture other than the Quran can claim to be intact

* Iqbal Memorial Talks 1977.

today in its pristine purity. The Quranic texts are not amenable to amendment or variation according to human whims, though in their practical application to changing socio-political environment, they may receive a fresh interpretation demanded by the exigencies of time and place. Of course, such a fresh interpretation must not do violence to the Quranic norms of human conduct. It may be clarified that the Islamic system of values (the Shariah) makes no cut and dried distinction between positive law and morality. For the Quran is not merely a legal code. Its principal objective is to awaken in man the higher consciousness of his true relation to God and the universe. Islam is a way of life rather than a mere ritualistic religion. The Quran provides guidance in all departments of human behaviour and its legal realm, both in theory and practice, is permeated through and through by its ethical spirit. Even a so-called secular act acquires a sacred character when performed under inspiration from the Quranic text. The Quran occupies a more exalted status in the legal hierachy of Islam than a basic constitutional instrument in a modern democracy. It is the touchstone for deciding the legitimacy of any man-made law and thus provides the Muslim community with the sheet-anchor of stability in a changing world.

The positive legal rules in the Quran are limited in number and they are confined either to the family sector which is the basis of any social organisation or the stability of the social order. They provide specific punishments for transgressions against what are described as the limits of Allah (*Hudud*) i.e. invasions on the domains of faith, life, property, reason and paternity or honour. Imam Shatibi has said in his *Al-Muwafiqat*. : "These predetermined punishments are themselves termed *Hudud* (*Limits*) in Muslim *Fiqah*". For offences like murder or bodily injury, the principle of *Qisas* or requital by like retaliation is laid down in the Quran. An alternative ot retaliation is monetary compensation. Contravention of other Quranic precepts, which are more in the nature of ritual or general principles regulating social behaviour, is left to be dealt with in the discretion of the community itself, through its chosen representatives (*Ulul-Amr*), by the process of *Shura* (mutual consultation in this sphere). Those in authority can prescribe such punishments as they deem fit in a particular case or leave the matter to be regulated by moral

persuasion and admonition. The undertermined punishments are known as *Tazirat.* As they are based on human opinion, they can be suitably varied from time to time by the same process by which they were originally prescribed. It is obvious that existing customary rules forming part of the corpus of Islamic civil law, may also be amended if the collective wisdom of the community so requires, in view of changes in circumstances It will thus be appreciated that elements of stability and change are both embodied in the Quranic machinery for administration of human affairs so as to serve needs of a dynamic and progressive society.

The general principles enunciated in the Quran furnish ample guidance for Muslims in respect of all matters germane to the good life of the individual or to the creation of a well knit fraternity of Muslims, which could serve as the nucleus of a universal human brotherhood. Thus there are principles that may underly the constitutional structure of an Islamic state and regulate its relations with its own subjects or with foreign states. There are others that provide us with norms for establishing a just social or economic order. The principles of equality before the law and equality of opportunity for every one can be easily spelt out of them but class-war and expropriation are not countenanced. Instead, the concept of the affluent being trustees of their surplus wealth for the benefit of the needy and the distressed, receives strong emphasis. The field of guidance in all essential matters is thus comprehensively covered.

Whereas the Quran is the primary source of Islamic law, the authentic traditions of the holy Prophet (peace be upon him) constitute an important secondary source. The reported words or actions of the Prophet, when duly established, may be described as a commentary or the summary or general provisions of the Quran and would give us invaluable guidance in understanding their true import or scope. Difficulties are however, created by the fact that every school of Islamic Jurisprudence (I prefer to call them schools rather than sects) insists on the exclusive authenticity of their own compilations of traditions and no general consensus exists or any one collection being beyond cavil. Unfortunately, many spurious traditions were put into circulation by interested parties, after the Prophet had passed away. All honour to those experts in the science of *Hadith* who devoted

their entire lives to the collection and scrutiny of traditions and tried to sift the true ones from the false. But despite their indefatigable researches, differences persist to the present day. The well-known collections in our hands date only from the Abbasid period and no earlier comprehensive collection has come down to us. This may partly be due to the fact that, at one stage, the Holy Prophet is himself reported to have forbidden the taking down of his sayings and the second Caliph, Umar al-Farooq had also discouraged the unnecessary narration of *Ahadith* for fear that confusion may arise between the/word of God and that of the Prophet. The traditions concerning religious ritual have been consistently and continuously transmitted from generation to generation and there are no essential differences among the Muslims with regard to them. A serious effort is called for on the part of our scholars to reassess our most valuable heritage of legal traditions in order to eliminate all suspect matter. Several tests have been laid down by competent scholars for judging their genuineness. For one thing no true tradition can contradict an explicit Quranic text *Nass* or the general spirit of Quranic teachings, and, among other criteria, Ibn Taimiyyah mentions that traditions contrary to sound reason should also be rejected. Perhaps, in due course, this process may result in a generally acceptable collection.

Allama Iqbal has approached this subject from a bolder angle in his lecture on "*The Principle of Movement in the Structure of Islam*". He says:

"For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia, which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that the usages left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application".[1]

---

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore Sh. Muhammad Ashraf, 1964), p. 171.

The Allama then refers to the views of the great scholar, Shah Wali Allah, in respect of the nature and antecedents of a prophetic mission to people who are its first recipients and highlights the fact Imam Abu Hanifa made very little use of tradition in his juristic formulations. He proceeds to say further:

"On the whole, then, the attitude of Abu Hanifa towards the traditions of purely legal import is to my mind perfectly sound ; and if modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law, it will be only following one of the greatest exponents of Muhammedan Law in Sunni Islam."[1]

He however, advocated a further intelligent study of the *Hadith* literature to imbibe the spirit in which the Prophet himself interpreted his revelation That would, in his opinion, help us greatly in understanding the life-value of the legal principles enunciated in the Quran. He thus favours the introduction of *Daralt* (rational criticism of content) with *Rivayat* (Tradition). As I mentioned in the beginning of my talk, a considerable portion of the corpus of Islamic Law has been the result of juristic Ijtihad. The principles of analogy (*Qiyas*) and equity (*Istihsan*, Masaleh *Mursalah*, Istislah and Istishab) have played their part in this process. Where no specific provision of the Quran or *Sunnah* was found to cover a case, the scholars drew upon their own experience of men and matters and their own understanding of the spirit of the Divine dispensation. The rules thus evolved by the labours of individual scholars have in some cases been elevated to the status of consensus of the learned of a particular era (Ijma), if a majority of them had accepted the views involved. Historically speaking, this process has never been formally institutionalised but it has that potentiality. Allama Iqbal has approved of the *Ijtihad* of the Turks that the power of *Ijma* can be vested in a representative Legislative Assembly, elected by the people.

To claim that the door of *Ijtihad* is now barred, on the supposition that the law has been finally settled by the existing *Fiqh* schools, as a section of the orthodox 'ulema' suggest, would

1. *The Reconstruction*, pp. 172-73.

amount to flying in the face of the very process by which these schools were born. The heads of these schools never claimed finality for their views and left possibilities of revision open on discovery of a better opinion at any time. After-all their compendiums embody only human interpretation or opinion regarding the effect of fundamental Quranic or *Sunnah* texts and there is no rational reason why later generations of Muslims should be debarred from solving their own legal problems, in the changed circumstances of their time, afresh, within the framework of the fundamental source of law, if the need for such a course is felt. The well-known *hadith* reporting the Prophet's conversation with Muaz b. Jabal on the eve of his departure for Yemen as *Qadi*, is ample authority for this view. This one method of breaking the enervating circle of stagnation that has restricted the intellectual horizon of the community to its past achievements. Even a previous *Ijam* decision should not be sacrosanct, as Allama Iqbal has pointed out, on the authority of *Karkhi*.

The spirit of the Islamic law is egalitarian, liberal and progressive Under its auspices, there can be no privileged persons above the law. Even the head of the Islamic state is emendable to the ordinary legal process, for any remedy, whether civil or criminal, against his person or property. The doctrine of immunity of the sovereign from legal process. embodied in the maxim of Western jurisprudence: "The King can do no wrong," is foreign to Islamic law which functions under the august sign of the unity of God and the equality of man. The solicitude of Islamic law for the independent personality of an individual is reflected in the principle of *Fiqh* that the state cannot grant pardon in respect of offences that affect individual human interests (*Huquq al Ibad*) though such power exists in respect of offences within the domain of "*Huquq Allah*", God's rights, which in effect means the collective interests of the community.

I have concerned myself with the general concept and the spirit of Islamic law in this short talk without going into explanatory details.I would like to wind up this talk with a quotation from the "Ilam-al Muaqqien" of Ibn-al-Qayyim wherein he has summed up the spirit of the Islamic law in a nutshell :

"The ground and foundation of the Shariah is wholly justice, beneficence and wisdom, so whatever deviates from justice to-

wards tyranny, from beneficence towards its opposite from social welfare towards disruption and from wisdom towards futility, is not part of the Shariah although it may have entered its circle through the process of interpretation".

This seems to me to be an apt commentary on the Quranic dictum that Islam is the *Din al-Fitrat* (the religion of Nature).

INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF IQBAL

by

LUCE-CLAUDE MAITRE

Trans. by

M. A. M. DAR

This book is an English translation of "Introduction ala Pensee D'Iqbal" written by Miss Luce-Claude Maitre. The author has presented within a small compass a penetrating study of the thought of Iqbal with clarity which is characteristic of the French mind. The notable feature of the book is that it treats Iqbal primarily as a thinker and relegates his poetic role to a solitary chapter at the end.

Pages : iv+53 Price : Rs 4/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

THE CONCEPT OF PAKISTAN IN THE LIGHT OF IQBAL'S ADDRESS AT ALLAHABAD*

Ehsan Rashid

Pakistan was demanded on the fundamental basis that the Indian Muslims constituted a nation by themselves and were, therefore, entitled to the right of self-determination. During the period of the struggle for Pakistan, this was made clear by the Quaid-i-Azam more than once. For instance, he refused Mr Gandhi's offer in 1944 that the Muslim majority areas could sepurate from an all-India union by invoking the right of self-determination on a territorial basis. And he emphatically told him that the Muslims claimed the right of self-determination as a nation and not as a territorial unit ; indeed, they were entitled to exercise their inherent right as a Muslim nation which was their birthright.

This at that time, appeared to be a novel concept of Muslim nationhood, but its theoretical foundations had already been worked out by the poet-philosopher Iqbal in his brilliant Allahabad Address. He said ; "Islam as an ethical ideal has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups, and finally transform them into a well-defined people, possessing a moral consciousness of their own." "Islam as a people-building force," he said, "has worked at its best" in no other country than India.

In other words, Islam was the main factor which set the Indian Muslims apart from the rest and made them into a nation. True, even at the height of their political supremacy in India, the Indian Muslims allowed themselves to be Indianised and influenced by their Hindu neighbours in several spheres. But they ever stuck firmly to the anchor of their Islamic heritage. They

* Iqbal Memorial Talks 1977.

retained their own distinct individuality in the Indian body politic and to this, several European travellers in the sixteenth and seventeenth centuries bear testimony.

The loss of their political power was the signal for the Indian Muslims to begin exhibiting their old intense feeling of nationality. In the eighteenth century for instance, the Muslims exhibited a growing separation from the Hindus which they had never thought necessary in the days of their supremacy. This growing anxiety on the part of the Indian Muslims to keep their entity separate and intact, was amply reflected in the movements launched by them since the beginning of the nineteenth cenury. Sayyed Ahmad Shahid's Mujahidin movement, uprising of 1857, the Aligarh movement, the Muslim League and the Khilafat movements were all raised on the basic assumption that the Indian Muslim community represented a distinct politico-cultural unit on the broad canvas of India. The words "nation," "nationality" and "people" were freely used in the speeches and writings of eminent Indian leaders like Sayyad Ahmad Shahid, Sayyad Ahmad Khan, Hali, Shibli, Maulana Muhammad Ali and Allama Iqbal to denote the Indian Muslims and to focus attention on their distinct national identity.

The idea of a religious community entitling itself as a nation could hardly fit into the prevalent Western concept of nationalism in which considerations of race, language. or territory occupy an important place. The Indian Muslims did not come from a single racial stock, nor did they manifest any linguistic similarity. On the other hand, they comprised a host of linguistic groups possessing certain well-defined characteristics ; they differed considerably from each other in social customs, food and even national predilections.

What explained the concept of Muslim nationhood were not these mundane factors but a spiritual principle which Iqbal termed as the ethical ideal. This ethical ideal, as Iqbal said in his Allahabad Address, does not regard man as an earth-rooted creature, bound by this or that portion of the earth. On the other hand, it regards man as a spiritual being understood in terms of a social mechanism, and possessing rights and duties as a living factor in that mechanism. Thus, it is not land, race or language that would go to constitute a nation. Iqbal visualised a nation as a living

soul, the product of a spiritual principle. And viewed from this angle, a people dedicated to a spiritual ideal, sharing a rich heritage of memories and possessing a desire to live together would fully qualify itself for the status of a nation.

Indeed, this spiritual factor more than others is basic to the very idea of a nation. It is not altogether absent even in the Western concept of nationalism. It is now generally agreed in the West that no polity can endure or make progress unless it is based on some set of moral principles and moral values. Thus even the Western national states are obliged to seek some moral concept from whatever source they can to base their actions and policies upon. Evidently, in their case, this source could not be other than the old Greek and Judge-christian traditions which serve as the fountainhead of all Western thought streams.

In the case of Indian Muslim nationalism, however, this ideological factor was of supreme significance and was represented by Islam. There could be no doubt that Islam provided the strongest link binding the Indian Muslims into a single living soul and thus welding them into a nation. It was Islam which, through the centuries, had developed in them a tradition of loyalties, emotions and discipline. Islam alone provided them the aspiration to dream and the energy to actualise their dreaming and the discipline to keep personal interests within the bounds of community goals.

And this sense of unity created by Islam was further heightened by a common history which the Muslims shared in the Indo-Pakistan subcontinent. They felt proud of the glorious victories won by their forefathers against formidable odds in the subcontinent; of cultural achievements that gave the world unique cultural and architectural a gems ; of establishing empires like the Moghul Empire that either in territory or in splendour excelled every other empire in that age ; of giving the subcontinent an administration that stood the test of time leading towards humane integration of diverse elements. They also shared the memory of the humiliation to which they were increasingly subjected since the beginning of the eighteenth century, the humiliation of defeat at the hands of an alien power and of their own subjugation. Nor could they forget the fact that they were treated with hostility in every walk of life by the dominant community living in

the subcontinent simply because they believed in Islam.

Thus when Iqbal pleaded for a separate Muslim state in India, he was not asking for the creation of yet another independent territorial unit in the subcontinent. What he emphasised in his address was that the life of Islam as a cultural force in India very largely depended on its centralisation in a specified territory. The driving force behind the concept of Indian Muslim nationhood was, therefore, essentially ideological in character. It was not merely a question of establishing a state but of giving Islam a political and territorial expression. And it was on this plank that the Quaid-i-Azam subsequently launched the struggle for Pakistan. The creation of a state of our own, he said, was a means to an end and not an end in itself. The idea was that we should have a state in which we could live and breathe as free men and which we could develop according to our own lights and culture, and where the principles of Islamic social justice could find free play. The Quaid-i-Azam exhorted the Muslims to sacrifice their all in building up Pakistan as a bulwark of Islam and as one of the greatest nations.

On more than one occasion, the Quaid-i-Azam tried to elaborate the theoretical basis of Pakistan which had earlier been spelt out by Iqbal. He tried to impart a definite meaning to the Muslims struggle for territory and to provide the motive force so essential to carry it to a fruitful end. The Quaid-i-Azam knew that without an intellectual basis to nourish and sustain it, no movement stood any chance of success. He knew that, devoid of its ideological content, the movement for Pakistan would fail to draw any support from the Indian Muslims. And the very fact that this movement galvanised a scattered community into a determined, united nation, which ultimately wrested its freedom from unwilling hands, goes to prove the existence of a powerful ideological force behind it.

The object of the Pakistan movement, it cannot be over emphasised, was not the separation of a few provinces in the subcontinent. If it were merely that, the Muslims of the minority provinces would never have gladly agreed to bear the main brunt of the freedom struggle. For, no one can deny the fact that the Muslims of these provinces were the greatest sufferers, both before and after partition. They knew that they would stand to gain

othing, indeed might lose everything, if Pakistan was created. nd yet they joined the Muslims of the majority provinces whole- puledly in their struggle simply because the battle was not for rritory, but as Iqbal put it, for the preservation of the life of slam in the subcontinent.

Again, it was this ideological force that enabled the new state f Pakistan to survive the stresses and strains to which it was ubjected in the first crucial months of its existence. As a noted Vestern scholar on Islam then put it : "It is Islam alone that olds the new state together. It is only this Islamic quality that an call forth the morale and loyalty without which it would never ave survived its first six months and would hardly survive the umerous other challenges with which for some times it would doubtless continue to be faced."

If, as Iqbal visualised, the ethical ideal or the spiritual princi- ple was the very fountainhead of the concept of Indian Muslim nationhood, there can be no doubt that Pakistan can organise and build herself up only by honouring that principle. In other words, it is only in the Islamic atmosphere which facilitated her birth, that Pakistan can hope to survive and make progress.

Rooted as it is in the Islamic ideology, Pakistani nationalism can never hope to sustain itself on any other plank. Indeed, we know it to our own cost how a turning away from that ideology brought us to the verge of national extinction. We seemed to have lost sight of our destiny and loosened our hold on the basic ideology which had given birth to our country. We took the achi- evement of the immediate goal as the culmination of our march towards our destiny ; we could not see the woods for the trees. We lost ourselves in a mad rush for power and pelf and comple- tely forgot our ultimate aim. Materialism soon dominated our thoughts and actions and before long we started drifting into a spiritual vacuum.

A nation, no less than an individual, cannot hope to live without idealism, without that driving force which impels it for- ward to energetic action, to lift itself above petty material gains and to expend itself in the service of noble worthwhile ends. And when such a force ceases to be of any consequence in the life of a nation, a terrible crisis of character results as it did in Pakistan since the death of Quaid-i-Millat and particularly after 1953.

Indeed we have been through a period of the worst spiritual stagnation and moral degradation. Such were the depths to which we lowered ourselves that it had become a fashion to look down upon morality and good conduct, In such an atmosphere the very word "ideology" might come to be regarded as a taboo. No wonder the country almost came to the very brink of ruin.

Islam thus remains central to the concept of Pakistani nationalism. Through its ideological orientation Pakistan has presented a new concept to the world : ideological nationalism. And the measure of Pakistan's progress will be a measure of the soundness of this concept. Indeed, by putting this concept into practice honestly we shall not only be making a positive contribution to our generation but also paying a befitting tribute to he poet-philosopher Iqbal who dreamt of a Muslim state in the subcontinent and to the great Quaid-i-Azam Muhammad Ali Jinnah who crystallised that dream into a living, pulsating reality.

GULSHAN-I-RAZ and GULSHAN-I-RAZ-I-JADID
The Nature and Role of Reason

C.A. Qadir

It is said that Philosophy is the art of asking deliberative and significant questions[1]. Significance is sometimes equated with meaningfulness which no doubt it is, but if by meaningfulness we understand the verifiability or un-verifiability of a proposition in the light of facts, we restrict thereby the range and scope of significant propositions and confine them to scientifically testable statements. In philosophy the term significance is to be used or should properly be used for all such questions or problems which touch the ultimate bottom of human life and raise issues which go deeper than the one raised by physico-chemical sciences.

Questions can be raised at two levels-the physical and the metaphysical, to use Aristotelean phraseology. At the physical level, the questions are concerned with the phenomenal and mundane reality and can be very deep, as requiring a research by a host of competent scientists or a research extending over centuries of observation and experimentation. But, despite the tremendous importance that scientific research has, and the long laborious work and study that the scientists have to undertake the question that sciences raise, do not touch the ultimate bottom of life. They concern the physical aspect of life-very vital and very significant no doubt, but by no means does it comprehend the entire gamut of human existence. For the materialistically oriented world of today, science is everything and scientism the best type of philosophy. By scientism is understood a creed which firmly believes in the cogency, validity and relevants of science implying thereby that only science can provide genuine knowledge

1. *Ethics for Policy Decision Wayne* A.R. Leys Buinton Hall, 1961.

about every thing including of course man and society. Scientism, however, is a denial of all that is noble and sublime in life and also that which is amenable not through scientific techniques but through intuition.

At the second level, namely the metaphysical, such questions are asked as are not mundane or phenomenal in nature but are noumenal and of ultimate significance. When, for instance Omar Khayyam, in his Quatrains, asks, "who the potter and who the pot" or questions death, by saying, "Surely not in vain, my substance from the common earth was taken, that he who subtly wrought me into shape should stamp me back to common earth again", or when he demands explanation of the discrimination on the earth, by making an ungainly vessel say, "they sneer at me for leaning all awry. Did the hand of the potter shake?" or when he doubts the existence of hell by saying "they talk of some strict testing-pish, he is a good fellow, and it will all be well", Omar Khayyam is trying to know how ultimately every thing is going to turn out or what in short is the nature of metaphysical reality. To distinguish the nature of scientific enquiry from the quest of a metaphysician it is sometimes said that while a scientist raises questions, a metaphysician is concerned with riddles. Life and death are great mysteries for human being and when an effort is made by a metaphysician at the metaphysical level to offer an explanation of them in human language, it is mystery from whose face he is trying to lift veil. It is for this reason that procedures and techniques of physical science fail when dealing with supersensible reality. No amount of scientific observation and experimentation can ever resolve the mystery of life and death or that of hell and heaven. But because of their inacessibility to the methodology of strict sciences, it cannot be held that the issues raised by Metaphysics are of no account or that they are no questions but moods and fancies of human beings in their hours of distress and helplessness.

To clarify further the type of questions that philosophy raises in contradistinction to the questions generally raised by the illiterate and the untutored, it can be said that philosophical questions are deliberative, meaning thereby that they are the product of deep thinking and can be resolved through deliberation or deep thinking alone. For instance, the first question of

Omar Khayyam, who the potter and who the pot, is a question about the creator of the universe and the nature of the creation. It is also a question about the relation which the creator has with its creation and of the distinction between the two, if any. Omar Khayyam, thus raises the question of the unity of Being as contrasted with that of the Duality of Being. The problem whether ultimately everything is one and the same or that there are differences is the age-old question of one and many. It is a deliberative question. It is the result of thinking and requires deliberation for its solution.

In Gulshan-i-Raz, Mahmud Shabistari, a poet, mystic and thinker of the thirteenth century raised metaphysical questions on the asking of a certain student and tried to solve them in the light of knowledge available at that time and also in keeping with the high traditions of Islamic mysticism. Generally speaking the Islamic mystics, that is to say, sufis believed that God alone is reality and therefore it is God alone that exists. In his Lectures, Allama Muhammad Iqbal records the talk of two sufis, one of whom says that there was a time when nothing existed save God and the other replying that the same is the case even now. Since the only reality is God and all else a manifestation or an emanation, the apparent distinctions between the primal Source and the world is illusory. God is everything and everything is God. This belief goes by the name of Pantheism, according to which the ultimate reality being one, all else is but a mode, an appearance or a projection. The doctrine of Pantheism, in its extreme form, is not held generally by sufis, for not all of them were astute and consistent thinkers Among the Western thinkers Spinoza was a pantheist and among the Muslim thinkers Ibn-i-Arabi was a thorough-going pantheist The Medieval mysticism of which Mahmud Shabistari is a product, is surcharged with pantheistic ideas and practices. In the Medieval Islam, it was Ibn-i-Arabi whose thoughts were accepted and incorporated in the general body of literature particularly poetry and metaphysics.

According to Edward G. Brown,[1] in the Gulshan-i-Raz, Shabistari asks fifteen questions. It may be mentioned, however, in passing that when these questions are elaborated many other

1. *Literary History of Persia*, Vol III Cambridge 1956, pp. 147-48.

questions crop up so that in reality the Gulshan-i-Raz is a discussions of all those issues that a student or a follower of sufism feels or countenances in his pursuit of gnostic knowledge. The questions are :-

1. What is the nature of Reason?
2. Why is reasoning sometimes a duty, sometimes a sin and when is reasoning incumbent upon a mystic?
3. What am 'I'? What is meant by travelling into one's self?
4. What is meant by the Pilgrim and the Perfect Man?
5. Who is gnostic and who attains to the secret of unity?
6. Is the Knower and the Known one in essence? If so, can the knower have a sense of responsibility?
7. What does one mean when he says 'I am the Truth'?
8. When a creature is called 'united', then what does 'travelling' and 'journey' mean?
9. What is that Sea whose shore is speech and what pearls can be found in its bottom.
10. How can the 'Necessary' and the 'Contingent' go together? What is Quantity and Space?
11. Which part is greater than the whole? How can such a part be found?
12. How are Eternal and Temporal separate? Can we call the one as God and the other as the world?
13. How can the symbolical and the allegorical language be interpreted? What does it really mean when the 'eye', 'curls', 'down' and 'mole' of God are mentioned? What do 'stations' and 'states' mean when they are said to occur in the 'journey' undertaken by a mystic towards the ultimate source of every thing?
14. What do 'Beauty', 'Wine' and 'torch, really mean?
15. Is the talk about Idols, Girdles and Christianity tantamount to talking about infidelity? If not, how should it be taken?

If one were to put all these questions in philosophical language, one would say that they are questions either concerning Epistemology or Ontomology. There are some questions about the nature, the possibilities and the limitations of human knowledge including reason and some about the ultimate nature of

reality. When, for example, Shabistari discusses is the nature of the reasoning process and the role of discursive reasoning in the realm of subjective and objective reality or when he is dealing with the problem of reaching the ultimate truth, he is concerned with epistomological problems. When on the other hand, he is dealing with the problem of One and Many, Transcendentalism or Immanentism, the nature of the three-dimensional world, human destiny, life after death, creation, and pantheism, he is raising ontological questions. There are many other problems that he raises incidently. He asks about the nature of the supra-spatial and supra-temporal reality, the distinction between the Observer and the Observed, whether numbers are absolute or relative, the difference between prophetic and mystic consciousness and the meaning of 'far' and near', 'great' and 'less', and 'part' and 'whole'.

It can be easily seen that the questions posed by Shabistari are the ever-recurring questions of Philosophy. Right from the beginning, the questions of human destiny, creation of the world and the nature of the universe have occupied the attention of the philosophers of every age and of every country. Among the Greeks a person who knew who created the world, what its attributes are and what relation it bears to what it created, and also knew whether the story of a human being ends with his/her physical death and whether the world is basically and essentially spiritual or material was regarded a 'wise', a sage or a philosopher. Shabistari raises precisely these questions and many other besides showing thereby his allegiance to the 'past' and also to the "present" in which he lived. The 'present' for Shabistari is the 'past' for Allama Muhammad Iqbal and the 'future' for the Greeks. The 'present' they say, is a razor edge dividing the past from the future. What is 'present' now, becomes instantaneously past. Hence the present is over determined, not by the time-span it occupies, for the time-span is incredibly small but by the will of the people. The important point to remember is the relative and contingent nature of the 'present'. The 'present' dies every moment and comes into being every moment.

The 'present' of every age is constituted by the aims and ideals as well as the hopes and disappointments of the people of that age. In some cases there is a leading idea which epitomises the psyche of an age and so guides and inspires it. It may be said

that the leading idea of Shabistari's age is the metaphysical one, as inherited from Plotinus through Ibn-i-Arabi with modification introduced by the Islamic way of thinking The idea of Wahdatul-Wujud seems to be the dominant idea and it is in reference to this idea that all else is explained. Ibn-i-Arabi is a staunch supporter of this idea and also of the theory of emanations, a necessary corollary of this creed In explaining the nature of the ultimate source and the emanation of the world, Ibn-i-Arabi takes recoarse to Muslim terminology and thought and so presents a picture of the metaphysical reality in a way which does not sound bizzare to the Muslim ear, but a closer look can detect departure in it from the strict orthodox point of view. Hence in the history of Musilm thought, one finds many thinkers taking up cudgels with Ibn-i-Arabi and holding the doctrine of Wahdat-ul-Wujud as a heresy. But it can be said that inspite of what the opponents say, the doctrine of Wahdat-ul-Wujud has remained the corner stone of all types of sufistic thought. persian as well as Urdu poetry is surcharged with the idea of unity of Being and the concepts related to it.

It is however important to note that every thinker including Shabistari had his own 'present' and he accordingly refused to acknowledge any other 'present, no matter how powerful and meaningful it once was. Nor did Allama Muhammad Iqbal, for he wrote Gulshan-i-Raz-i-Jadid, that is to say, a new 'Garden of Mystery'. Allama Muhammad Iqbal has used the word 'jadid', which not only means new and fresh, but also modern. Hence Allama Muhammad Iqbal attempts in Gulshan-i-Raz-i-Jadid an interpretation of the mysteries of theosophic thought in the light of modern knowledge as available to him. Allama Muhammad Iqbal could not accept the "present" of Shabistari as his "present". What was 'modern' for Shabistari was not 'modern' for him, for there was a distance of seven centuries between them. Knowledge ever advances though the speed of its advancement was never so great as it is now. It is said that the quantity of knowledge doubled in the fifteenth century but after the invention of the press, the revival of Learning as well as the development of the rapid, easy and quick means of communication and transport, the speed of the development of knowledge increased tremendously, so that now knowledge doubles every

five years. Allama Muhammad Iqbal in writing Gulshan-i-Raz-i-Jadid, acknowledged the advancement of knowledge during his time and the need of writing afresh whenever a significal change takes place in the body of knowledge. Allama Muhammad Iqbal not only wrote a new Gulshan-i-Raz but also wrote a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* inspite of the fact that there had been Reconstructions of Religious thought in the past. Every philosopher of Islam attempted a reconstruction in the light of knowledge of his own time. Mutazilites, Asharites, the great Moghal king Akbar, Shah Wali Ullah, Sir Sayyed Ahmad Khan, and a host of others who initiated new movements of religio us thought in Islam reinterpreted Islamic thought in the light of scientific and philosophic thought of their time, and the requirements of their own age.

Unfortunately for static, unprogressive and unthinking people, the 'present' of the 'past' remains the 'present' for them. For them the 'present' of the bygone times perpetuates itself and covers the 'presents' of the future. This however is a grievious mistake. The 'present', as observed already, is a razor edge having no dimension of its own, except the one given by people and so constituting what is called the "spacious present". Allama Muhammad Iqbal never thought the 'present' could be perpetuated, and that is why he held that with the advancement of knowledge a fresh and a better reconstruction of religious thought in Islam could be offered. The same he would say about his rendering of Gulshan-i-Raz in modern diction of his time. Between the Gulshan-i-Raz and Gulshan-i-Raz-i-Jadid there is a distance of seven centuries and between Allama Muhammad Iqbal and us there is a distance of seventy years, but from the point of view of knowledge, the distance between us and Allama Muhammad Iqbal is the same as it was between him and Shabistari. Hence both his Reconstruction and Gulshan-i-Raz-i-Jadid need fresh thinking.

Allama Muhammad Iqbal admits that though the questions in their philosophic aspect are the same yet their understanding and their solution would be different. Iqbal Says:

بطرز دیگر از مقصود گفتم   جواب نامهٔ محمود گفتم[1]

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 145/537

Shabistari wrote, as a result of the invasion of Tatars and the havoc it wrought in the intellectual, social and spiritual life of the people, But after him for centuries no one was born to cognize and to understand the new challenges that arose now and then. It was Allama Muhammad Iqbal who realized the meaning, the significance and the extent of the revolutions which came about in his own time due to the colonisations of Asia by the Western powers Since the revolution of his time was different from that of Shabistari, a new challenge had arisen, necessitating rethinking and reconstruction. Allama Muhammad Iqbal has accordingly offered an explanation of the problems raised by Shabistari in the light of the revolution that had come about in Muslim thinking due to the secularisation of knowledge and the acquaintance with new instruments and techniques for identifying, sifting and evaluating data. Iqbal Says:

نگاہم انقلابے دیگرے دید   طلوع آفتابے دیگرے دید
کشودم از رخ معنی نقابے   بدست ذرہ دادم آفتابے[1]

Iqbal insists that his rethinking should not be regarded as simply a new poetical rendering of Shabistari's Gulshan-i-Raz· His rethinking is an exploration in the realm of *Khudi*, it is in fact an 'inner fire', an exhibition of the 'pangs of the heart'. He supposes that if Gabriel were to read what he has written, he would cry.

تجلی را چناں عریاں نخواہم   نخواہم جز غم پنہاں نخواہم
گزشتم از وصال جاودانے   کہ بینم لذت آہ وفغانے
مرا ناز و نیاز آدمے دہ !   بجان من گداز آدمے دہ[2]

In Gulshan-i-Raz-i-Jadid, Allama Muhammad Iqbal has employed the terminology of Shabistari but has given it a new meaning. Allama Muhammad Iqbal has not discussed all the questions of Shabistari but has chosen a few and showed how his interpretation differs and why it differs. It will be seen that Allama Iqbal's interpretation registers a real advance in knowledge.

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 146/538.
2. Ibid p. 147/539.

In this article it is not possible to compare and conti Iqbal and Shabistari on all points raised and discussed by the That would be too lenghty and would require a separate bo I am limiting myself to one question, namely the first one, wh concerns the nature, the limits and the source of human kn ledge. It will be evident that this is a question of epistomol and lies at the bottom of all metaphysical knowledge. In philosophy of the Anglo-American world, it is epistomol that is reigning supreme, while ontology has been thrown i the background.

The first question as stated is :

نخست از فکر خویشم در تحیر — چه چیزاست آنکه گویندش تفکر
کدامیں فکر مارا شرط راہ است — چرا گہ طاعت و گاہے گناہ است[1]

The term used by Shabistari is 'fikr' which has several meani like deliberation, thinking, reasoning, rationality etc. It wo be clear that in the sense of delibration, 'fikr' becomes instrument through which thought process can be carried on its logical end. With Aristotle and his followers, Logic was *organon*, an instrument which could aid thought and lead it its right path. When Bacon replaced deductive method of enqu by the inductive one, he called it *Noum Organon*, meani thereby, a new instrument. Hence it was never the intention the logicians, barring a few one, that Logic gave any informati about any thing. It was regarded as purely formal, dealing w the 'shape' of arguments, not with the matter of arguments or t content of knowledge. There were some logicians who thou that the laws of Logic were the laws of reality, that the laws Identity, non-contradiction and excluded middle were true thought as well as of reality. But this point of view was sever criticised by mathematical logicians who took logic on t analogy of mathematics and held that both logic and mathemat had their stand on certain definitions which do not necessar reflect the nature and complexion of physical reality as it When Euclid defined a point as something, having neither dep nor length, nor width, he was not giving the definition reference to any physical reality, for there can be no point, if

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 148/540.

is actually drawn on a piece of paper, which had neither depth, nor length, nor breadth. In Radd-ul-Mantiqeen, Imam Ibn Taimiyyah, has precisely taken this position. He is of opinion that logic is empty of content and can yield no knowledge of external or internal reality. In logic, Ibn Taimiyyah is a nominalist which, by the way is the standpoint of Russell and of many other mathematical logicians.

In Radd-ul-Mantiqeen. Imam Ibn Taimiyyah, is concerned with the refutation of Aristotelian Logic as Imam Ghazali of Aristotelian Philosophy. Though the primary aim of both these thinkers was to clear the way for the justification of religious beliefs and dogmas, indirectly and negatively, by demolishing what the philosophers and logicians had claimed to be true, they nevertheless succeeded in making any points which are cogent even today. But their aim was not to demolish philosophy or logic as such. Logic is an instrument of enquiry and no enquiry whatever its motive, can proceed, an such without following the laws of right thinking. When therefore Shabistari or Allama Muhammad Iqbal denounce reason, it cannot be reasoned as an instrument of enquiry, for otherwise their own 'denunciation' would stand condemned, as being without logic, that is to say, without sense and meaning.

Deductive logic as an instrument of research and enquiry, is primarily, though not exclusively, used in mathematical sciences and inductive Logic, for the same purpose, again primarily, though not exclusively in empirical sciences. As research proceeds these two methods cooperate and jointly lead the enquiry to its successful end. Thus if enquiry is to be carried on in any domain of thought, religious or non-religious, it is absolutely essential that laws of logic be followed directly or indirectly.

As there is a widespread misconception regarding the role and function of reason in human thought, I want to pursue the matter a little further. The first question is, as Shabistari himself has pointed out, what the nature of *Tafakkur* or reason is. In answer it can be said :

1. Reason is creative. This point has been very well brought out by Plato when he says, "For generation of the Universe was a mixed result of the combination of Necessity and Reason. Reason overruled Necessity by persuading her to guide the

greatest part of the things that become towards what is best ; in that way and on that principle this Universe was fashioned in the beginning by the victory of reasonable persuasion over Necessity (Plato 1957 ; 48 A Cormford,tr). In this contrast which Plato suggests between reason the guiding and controlling activity, and necessity the blind, compulsive force, the creative role of reason becomes obvious. It is through persuasion, that is, through working with natural forces and not by opposing or negating them that reason creates. It encourages some forces, redirects others, it combines and balances some, changes others. Thus it brings order out of chaos. The forces of necessity pushing about aimlessly and at random are organized into enduring structures. These structures are always breaking down, so the task of reason is never finished ; there is always repair work, correction, adjustment left to do.

2. Reason is the discovery and the application of rules to cases. Man is distinguished from the animals by this rationality and this consists in the ability to apprehend general principles and freely act on them. Animals, in contrast, perceive only particulars and have therefore no free-will. The general principles, man apprehends, are part of the nature of things, they are eternal and universal. Kant says, "Everything in nature works according to laws. Rational beings alone have the faculty of acting according to the *conception* of laws, that is according to principles . . . the deduction of actions from principles requires reason".[1]

3. Reason is calculation-adding and substracting. Hobbes says, "When a man reasons he does nothing else but conceives a sum-total, from addition of parcels ; or conceives a reminder from subtraction of one sum from another . . . . reason in this sense is nothing but reckoning, that is adding and subtracting.[2] This conception of reason is basic to the theory underlying the construction of decision-making machines, since these machines operate by addition, subtraction and simple comparison.

It may be held that rationality or reason works differently in different spheres. It is creative in social and political matters, it is the application of law to cases in legal and moral reasoning

1. *Paul Diesing in Reason in Society*, Illinois, 1962, p 245.
2. *Leviathan*, 1939, p 143.

and it is calculation in technical and economic spheres. Thus the three conceptions of rationality work differently in different departments of human knowledge, but basically they are not incompatible. The difference is primarily in emphasis. Each approach must eventually include the other within itself in some fashion. We can look at reason from a different angle and say that it has three functions ;

(1) It can generate purely non-empirical or a priori ideas. When Euclid said that a straight line is the shortest distance between two points, he was intuiting an idea for which there was no empirical ground. The earth being spherical and not flat, it was not possible to draw a line which could be called straight in the light of what Euclid had said. Any line drawn on the surface of the earth must have curves, because of the spherical nature of the earth and so could not be the shortest distance between two points. In the same way when Euclid said about point that it had neither length, nor breadth, nor depth, he was defining point without reference to empirical reality, for in the real world there could be no point without length, breadth and depth.

(2) Among the priori ideas reason establishes necessary and universal relationship. For instance, it is reason which tells us that all equilateral triangles are equiangular, that is to say, that it is on the strength of reason that it can be said that all triangles whose sides are equal have also their angles equal. In sciences nearly all concepts are non-empirical and the relation established between them is the work of reason.

(3) It is reason which enables a person to draw inferences. Since the nature of intellectual disciplines is not one and the same, reason works, as shown above, in different manners in each one of them. In some it works deductively, in some inductively, in some it creates, while in others it calculates or works through application of laws to specific cases.[1]

From the nature of reason as creative, calculating or implementing laws, or from the function of reason as intuiting a priori concepts or establishing necessary relations between such concepts or in enabling human beings to infer there is nothing that can be singled out for ridicule, criticism or denunciation. Reason

1. See Broad C.D., *Five Types of Ethical Theory*.

is needed to denounce reason and therefore reason cannot be denounced in the last analysis, for how can reason be denounced through reason ?

When Shabistari denounces logic or reason it can not be reasoned as defined and described above but it is, as he says, as employed in the domain of religion, to prove and to seek God. Shabistari says :

هر آنکس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود[1]

It means that Logic cannot open the door to God. To know and to understand God, there are doors other than the one of Logic. Again he says :

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی[2]

This couplet supports the above idea that reason is incapable of reaching God. In order to reach God, some other method has to be devised.

Shabistari's denunciation of reason can be understood in the light of the objective he has fixed for reason. He thinks that the primary, if not the sole function of reason is, to lead a person from untruth to truth or to enable him to percieve the whole in the part. This definition of reason is not in accord with the one usually found in books of logic or philosophy. Shabistari is conscious of it, but he says that all other definitions of reason as found in books and accepted by all and sundry are conventional and customary but that his definition, is original, in the sense that it is a product of his own research and thinking.

When Shabistari accepts a definition of reason which suits his way of thinking, he stands philosophically on sure grounds, for all definitions are man-made and accepted, because together with other definitions of a certain type, they have the capacity to generate new idea or schemes of ideas. Euclid, for instance, laid the foundation of geometry on the basis that a straight line could be drawn on the surface of the earth. Those who differed from him and thought that this could not be done as the earth was not flat but spherical, laid the foundation of non-Eucleadan

1. *Gulshan-i-Raz*, Mahmud Shabistari.
2. *Ibid.*

geometries. What is different in both these systems is the initial assumptions, together with their definitions. That both these systems have their own valid system of deductions does not invalidate the claim that both are man-made and that both stand on certain assumptions and definitions about which there is nothing sacrosanct. If therefore Shabistari has adopted a certain definition of reason together with its objectives, there is no harm provided it generates a system of ideas and assists in the flow of ideas. It is undoubtedly true that religiously considered the object of knowledge should be the realisation of God, but to say that the object of reason is to attain God looks odd, as reason is simply an instrument of knowledge and as such it has no objective save to assist thought in its journey from untruth to truth. In Muslim thinking much confusion has arisen because of the fact that reason and knowledge have not been properly differentiated and consequently what is true of one has been attributed to the other.

Shabistari thinks that reason is faulty since no philosophical argument for the existence of God has ever turned out to be valid. He is of the opinion that the effort to reach God through the manifestations of God is misleading, since whatever receives light from God, who is the Source of all existents and therefore the existents can throw no light on the primal source. The argument as stated is spacious, but there is no denying the fact that no argument for the supersensible reality can be built on the basis of what is true of the sensible world. The sensible and the supersensible worlds differ fundamentally and essentially ; hence nothing that is true of one can form a basis for drawing inference about the other. So far Shabistari is right, but he is not right when he says that all the 'signs' or the manifestations of God can prove is that the world is not absurd, that is to say, without reason or logic. Existentialist philosophers of today would take exception to this statement. Both Albert Camus and J.P. Sartre together with other existentialist thinkers hold that no reason can be found why what happens should happen. There is *facility* but no necessity.

Shabistari is also right in holding that knowledge gained through the channels of sense-organs and reason is utterly inadequate or should we say, utterly irrelevent to the knowledge

of God. Indeed the much maligned logical positivists said nothing but what Shabistari has said. Only logical positivists put the matter in modern terminology and maintained that no proposition could be true as had no empirical verification. Since empirical verification is possible in the case of sense of knowledge, the data received from sense-organs can never be appropriate for reaching God—a supersensible reality and so incapable by definition of empirical verification. Those people who condemn reason should consider :

1. If reason has ever claimed that it is the organ of God's knowledge,
2. If reason has ever held that its findings are final.
3. If reason has ever maintained that the data on which proofs for the existence of God rest, can not be improved, or that new disciplines cannot arise throwing fresh light on the problem. Indeed Para-Psychology and Occultism have supplied fresh data to philosophers and religionists to think and to draw inferences.

To these considerations, there is only one answer and that is in the negative. No philosopher has ever held that reason is final or that it is the gateway to God-knowledge. All philosophers worth the name, have recognized the limitations of reason and have used it where its competence is acknowledged.

Allama Muhammad Iqbal agrees with Mahmud Shabistari in thinking that the source of true thought in man is his 'Qalb'-ususally translated as heart, and thought is the Light which is present in the heart. It is through that light that the absent is converted into the Present. Our bodily existence is bound up with time and space, but the light is supra-temporal and supra-spatial. The assumption behind this idea is that though the light *resides* in the body which is material and so subject to the laws of Time and Space, yet the light which illumines the hearts of men and turn them towards the Almighty is above time and space. The entire world is a manifestation of this light.

About the characterisation of Qalb, Shabistari and Iqbal differ substantially While Shabistari supposes that Qalb is meant to reveal the world *within*, Iqbal thinks that it reveals .not only the inner reality but also the outer reality. The extension in the application of Qalb in Iqbal comes about as a result of a large

number of physical, biological, psychological and social sciences that had come into existence during Iqbal's time but were not present in Shabistari's time. These sciences are the product of observation and experimentation with the help of sophisticated instruments and techniques, not available before the nineteenth century. These sciences together with the technology they had given birth to had caused an intellectual revolution in European countries and had enabled the Europeans to control the forces of Nature. Iqbal was conscious of the fact that in the twentieth century it was as essential to subjugate the forces of nature, which constitute the world without as it was to conquer the forces within which Constituted the world within. Hence to confine Qalb to the inner world only and to exclude from it the objective world was suicidal. The shift from the subjective to the objective and the extension in the meaning of Qalb so that it covers both subjective and objective, marks the triumph of a *spiritual cum material* point of view. Iqbal accordingly says :—

به چشمے خلوت خود را به بیند — به چشمے جلوت خود را به بیند
اگر یک چشم بر بندد گناہے است — اگر باہر دو بینه شرط راہے است[1]

Iqbal however thinks that in the conquest of the subjective and the objective world, the priority belongs to the subjective world. First the inner world is to be ordered, refined and oriented towards the source and then the task of the subjugation of external forces can be taken in hand, In religion as well as in mysticism, the spirit takes precedence over the nature and therefore it should be attended to before anything else. Iqbal says :

منه پادر بیابان طلب سست — نخستین گیرآں عالم که در تست
اگر زیری ز خود گیری زبر شو — خدا خواہی بخود نزدیک ترشو
به تسخیر خود افتادی اگر طاق — ترا آسان شود تسخیر آفاق[2]

For Iqbal both the objective (Alam-i-Afaq) and the subjective (Alam-i-Anfas) are important and should be made to serve the interests of life.

---

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 19/541.
2. Ibid p. 150/542.

Shabistari is the product of Mideaval philosophy and mysticism, popularly known as Scholasticism and could not go beyond the inner subjective world of reality. But despite his mystic learnings, Shabistari could not ignore the objective world and therefore held that though the application of reason in the domain of religion is a sin, it is not so when used in the field of material reality. Shabistari however believed that it is the spiritual world that really matters and the material world with all its charms and variegated phenomena, is but an illusion. Accordingly he built his argument for the spiritual world on the basis of the Illusory character of the phenomenal world. Iqbal's procedure is different. His argument for the spiritual world does not rest on the illusoriness of the phenomenal world. He fully realizes the importance of the sciences and the conquest of nature for the advancement and enhancement of life. For him both the sense knowledge and rational knowledge are true within certain limits and have to be sought by all means at our disposal. It is only that in seeking God, a different organ has to be utilized, as sense-knowledge and reason are incompetent. Shabistari taking his stand on Ibn-i-Arabi's philosophy could condemn the external world as illusory, ephemeral and an obstacle to spiritual advancement, but Allama Muhammad Iqbal could not do so, for in the period of seven centuries that separated these two thinkers, knowledge had advanced considerably. Hence he was constrained to attach value to objective as well as to subjective knowledge. Gone were the days when a saint, a sadhu, a guru or a sufi was alone looked up in society. Now the scientist, the philosopher and the thinker had as much claim to public esteem as any body else. The experimentally tested knowledge was extolled, in some cases above the subjective data. This was not so in Shabistari's time. That is why Shabistari, holding the aim of knowledge as union with the ultimate source of life, recommended withdrawl from the world of objective reality. Both Plato and Plotinus recommended such a view of life and Muslim thinkers who followed in the footsteps of these two great thinkers were so much enamoured of the so called world of reality that they held in derision what they called the world of appearance and condemned it as illusory, insubstantial and utterly worthless. Iqbal could not subscribe to this

view, and was, as a result, deadly opposed to the classical spirit of Greek thinking and the anti-worldly attitude of the mystics. (For details refer to Allama Muhammad Iqbal *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1965, Chapter V. *The Spirit of Islamic Culture*).

Despite the fact that Iqbal does not consider reason an instrument to reach God and dislikes the supremacy of reason over intuition or other means of mystic and prophetic knowledge, he does admit openly, the value of objective knowledge and regards the conquest of nature, an essential ingredient of the Islamic way of life. That is modern touch in him and is the consequence of the wide-spread influence of experimental sciences.

Since for Shabistari, the inner life alone constituted *essence*, it was but natural, that he should emphasise self-realization and therefore the individual as against society. In mysticism one can observe the tendency towards self involvement and personal development. A *sadhu* or a *sanyasi* would retire to jungles or to any other place away from the noise and din of cities and villages te engage himself whole heartedly in self elevation. The life of a recluse, a mendicant or a solitary, lonely wayfarer was preferred over the life of social responsibilities. Shabistari recommends individual and personal development and attaches no importance to social living and the duties consequent upon such a living. Iqbal was conscious of the fact that a human being was both an individual and a member of his own community Hence communal living was as much important to him as individual living. Very often it is said that among the Muslims of today what is lacking or at least weak is the social ethics that is to say, the sense of belonging together and a spirit of working in cooperation and in unison with others. This may be due to the fact that for centuries the monastic way of life was much extolled and regarded as the sole gateway to God and to His grace. Iqbal, unlike Shabistari, recognizes that for full development both individual and social aspects of life have to be nurtured. Iqbal may have received inspiration for this as well as for other points in which he differed from Shabistari from Islamic traditions but there is no doubt that his wide acquaintance with Western knowledge and the Western way of life had an impact on him

and so provided to him an impetus towards re-evaluation and reassessment of the problems and solutions of Shabistari in Gulshan-i-Raz.

In the end it may be said that though in certain respects there is similarity in the thinking of Iqbal and Shabistari on the nature and role of reason in human life, yet there is also a significant difference in their understanding, due to the advancement of knowledge in the seven centuries that separated these two thinkers, Iqbal's version is nearer to times but not the nearest as he is separated from us by a period of seventy years which from the point of view of knowledge and its advancement is as great as the period of seven hundred years that separated Shabistari from Allama Muhammad Iqbal.

A MESSAGE FROM THE EAST

versified English Rendering

of

IQBAL'S PAYAM-I-MASHRIQ

by

M. HADI HUSSAIN

———

The Payam-i-Mashriq, par excellence, bears witness to Iqbal's wide range of interests and sympathies. To translate the work of such a genius is an arduous enterprise and its difficulties can properly be appreciated only by one who has attempted to transmute the magic element of Poetry in one language to that of another.

Pages : xxiv+189 Price : Rs 33/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

IQBAL ON MARX

Shaheer Niazi

In the light of the Holy Quran, the world population or say the mankind is divided into two major groups, i.e. the theists (who believe in God) and the atheists (who do not believe in God). Beyond doubt Iqbal was one of the keenest observers of the world affairs and he concerned very much with the expected consequences of the preachings of new gospels in this century. When we peep into the past we find that after the revolution in Russia in 1917, the writers and thinkers over the world were deeply influenced by the socialist slogans about the equity of human beings. It is evident that this revolution was basically against the tyrant Tzar, the Emperor of Russia, blood-sucking capitalism and humiliating Christian Church domination. The hero of this revolution was Lenin, a great Marxist. Two outstanding urdu poets namely Iqbal and Hasrat Mohani were influenced to the extent of the merits of socialism without departing from the belief in one God and the teachings of the Holy Quran. After the creation of Pakistan in 1947, I remember some of our progressive writers made an abortive attempt to prove that Iqbal was a socialist. The base of their contention were the following verses of Iqbal :

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فر و مایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[1]

---

1. *Bal-i-Jibreel*, pp. 109—401/110—402.

The caption of this poem is 'Farman-i-Khuda' (God's Ordain) and it indicates that God is not pleased with the institution of Capitalism which is synonymous to cruelty and injustice specifically in relation to labour and wages. In Islam hoarding of the commodities and piling up the wealth in the vaults are regarded as sin and social crime. In the verses noted above God issues orders to His angels : 'Rise and awake the poverty-stricken people on earth and shake the wall of the palaces of richmen. Kindle a new fire in the hearts of the slaves and enable the poor sparrow to fight against eagle. Now the days of democracy are coming ; therefore you destroy every sign of the yore, you find in the world. The corn-fields which are not for feeding of the peasants then burn every heap of wheat therein. There is no reason why the Elders of the Christian Church remain standing as intercessors between God and His creature ; therefore remove them from their seats Iqbal has uttered many verses about Marx and Socialism in Urdu and Persian languages. Here I quote some verses from his collection :

روح، سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب[1]

In this poem which is in the form of poetic dialogues between Satan (Iblis and his advisers (members of his high command). Iqbal vigorously attacks those religious leaders who are the pets of the Capitalists. In his opinion the present type of democracy in the East is nothing but a cover for dictatorship. In the following verse Iqbal calls Marx a Prophet or a messenger without divine revelation :

وہ کلیم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب[2]

He, a Moses without divine manifestation ; he a Christ without a Cross ? and though not a Prophet or Messenger of God but has got a Book in his bossom).

---

1. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 8/650.
2. Ibid, p. 8/650.

In Iqbal's 'Armaghan-i-Hijaz', the fifth adviser of Satan calls Marx, an Incarnation of Mazdak, a revolutionist of Iran before Islam who had introduceed a new type of Socialism which granted the freedom of sex without reservation of blood relations or private property. Wealth and women were common. No one could be the only master of a woman in his time but it must be kept in mind here that Marx or Lenin had no idea of such a sex free society. Marxism grants freedom of sex life but within the limits of regulations. Iqbal's own words are :

وہ یہودی فتنہ گر وہ روح مزدک کا بروز[1]

Iblis (Satan) in his presidential address assures his lieutinants that the Socialism or Communism cannot disturb us due to the evils which are planted in the hearts of human beings and these evils cannot be removed in these systems. The only danger that we can confront in future is from Islam. Iqbal becomes very difficult for the narrow minded Muslims when he utters the following verse :

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے[2]

"I know as I am aware of the secret of the future that Mazdakiyat is not a menace ahead but it is Islam that worries."

Apparently the uerse seems to be pseudo-Islamic but the fact is reverse because in the following verses the Satan admits the importance of the Islamic Shari'ah which may defeat the Satanic powers therefore the danger for the Satanic designs is Islam and Islam alone. There is no other force on earth that may destroy evil.

Socialism :

Before we proceed further to discuss the views of Iqbal let us have an idea about Marx and Marxism, Communism and Socialism etc. After the Industrial revolution in Europe, the hydra-headed monster of Capitalism threatened the lives of

---

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 10/652.
2. Ibid., p. 12/654.

the poor thus a social change became incumbent. Karl Marx (1818 – 1883 A.C.) who came forward with a new gospel called *Das Kapital* (The Capital) was the son of a German Jewish lawyer who became a Christian later on. Marx was educated in Germany and he remained under the lure of Hegel's philosophy of dialectical process which was for Marx a dominating factor in sociology. Marx as young man started his career as a working Journalists before leaving Germany for Paris (France) where he met French Socialists including Proudhon, St. Simon, Louis Blanc and Fourier but very soon he was disgusted and called them Utopians. Then Marx left France for London in the days of orthodox economists like Richardo. Here in 1848 the Manifesto of the Communist Party was prepared. It still guides the Russian Government today. Soon after its publication a revolution took place in Germany. Marx also took part in it but after the failure of this revolution he was exiled and from there he came to London. He started his research work in the British Museum, the abode of the revolutionists. The first volume of his marvellous book *Das Capital* was published in 1867. Marx lived in England till 1883 as a poverty-stricken person. He was then suffering, starving and could not afford to procure medicine for his dying daughter. Some people think that Marx was a blind follower of Hegel but this is not true. He disagreed with him on many points. Here I quote an example. Hegel was of the opinion that thoughts are more important than things, the real is the abstract ideal, hence ideals such as Nationalism creates institution like state. Marx contrarily observed : the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind and translated into terms of thought.[1] It seems imperative at his juncture to take into considerations some of the fundamentals of Communism (Socialism is a lesser form of it). To abolish the institution of Capitalism it is necessary to nationalise everything to be controled by the government for the sake of equity and equality; therefore there should be no private property. Every citizen has an equal right to live according to his requirements and efficiency. The basic formula for the new economic order is C-M-C. Commodity-Money-Commodity), then it further emanates C-C.,

---

1. *Democracy and its Rivals*, Christopher Lloyd, Karachi, 1961.

M-C-M., M-M. and so on so forth.[1] What Marx owed to Hegel was his concept of history as the evolution of society by means of dialectical process but the economic theory of Marx was of his own. Since Communism is a bit abstract in nature and needs revision as it was demanded even in the life-time of Marx by the revisionists, it seems practicable only in its premature form which is called Socialism. According to Lloyed Socialism is simply a tendency and not a body of dogmas.[2] At the initial stage when it is implemented, it is positively a conglomeration of communism, capitalism and fascism because on the one hand it crushes the social evils but on the other hand it bans the freedom of speech freedom of thought and the freedom of the Press. At the same time the class struggle is not finished, it simply changes its style under the patronage of the ruling class. Peon and Premier are both equal as human beings but not equal in status. Such equality is a dream as yet That is why Bernard Shaw demanded simply the equality of income in Socialism and nothing else.[3] However we once again return to Iqbal who pronounces about Socialism as under :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمئی گفتار
اندیشہ ہوا شوخئی افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار[4]

Another verse of Iqbal that needs clarification is as following :

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل   یعنی آں پیغمبرے بے جبرئیل[5]

(Trans : Marx the author of *Das Capital* ; being one of the childrens of Abraham is also a Messenger but without Gabriel

---

1. *World's Famous Books in outlines*, London, 1946, p. 130.
2. *Democracy and its Rivals* by Lloyed, p. 112.
3. Ibid., p. 114.
4. *Zarb-i-Kalim*, p. 137/598.
5. *Javid Nama*, p.64/652.

i.e. Divine Revelation).

It should be borne in mind that the word 'Paighamber' (messenger) is composed of two Persian words, 'Paigam, (message) and 'Bar' (the Carrier) thus who carries any message is a messenger but in day to day use it never means the Prophet of God unless the world God is not added to it. What this verse means is that Marx is a man who gave a new message of economic order to the suffering mankind. He knew what suffering means because he suffered himself a lot. He himself starved and his child died without medicine. Iqbal was a very good critic and he did not simply admire Socialism but also criticised it in the following verses :

وہ یہودی فتنہ گر ، وہ روح مزدک کا بروز
ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار[1]
غریبان گم کردہ اند افلاک را
در شکم جوید جان پاک را[2]
دین آں پیغمبرے حق ناشناس
بر مساوات شکم دارد اساس

(*i*) In the verse from 'Armaghan-i-Hijaz', he calls Marx the Incarnation of Mazdak who had freed man from morality in Iran before the advent of Islam. In Mazdakiyat there was no private property and no privacy of sex, Woman was for one and for all. Mazdak was killed by the king because fornication had become a popular fashion rather an order of the day in Iran.

(*ii*) In the Persian verses noted above, Iqbal criticises Marx for placing the foundation of equality on stomach (Shikam) i.e. the physical needs and for the same reason the calls him a messenger unaware of the truth (پیغمبرے حق ناشناس). Now it becomes clear that Iqbal was not at all a Socialist.

Muhammad and Islam

Sigmund Frued, the founder of modern sex-psychology once said that human life passes through three distinct psychological

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 10/652.
2. Ibid., p. 64/652.

phases ; superstitition, religion and science and now being the era of science, all the religions are out of date. But he is absolutely wrong because a divine religion generally and Islam particularly are not the psychological phases of human life. Islam is not a social, commercial or a political revolution or reaction confining itself to a particular or specific field or walk of life. It is a natural urge to know the self, it's origin and its relation with the Originator. It is evident that a code of morality is always necessary for the solidarity of a nation. No nation can survive without a law. It is an incontrovertible fact that the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him) was the most perfect life, a human being could lead on this earth. Humanitari-anism and social justice for which people cry so much were per-fectly translated into action that we can witness in the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him). He was just, truthful and trustworthy (Ameen) and he taught the same to mankind in the name of one God Almighty.

Before coming down to Iqbal's own remarks about the social justice in Islam, I should make it clear that the Islamic structure of social justice is altogether different from all the Isms in the world. In nature Islam is neither democracy nor dictatorship (or kingship) and in it there is no accommodation for Communism, Socialism, Capitalism or Feudalism etc. (for detailed discussion see, '*Islam, The Mis understood Religion*' by Mohammad Qutb, Kuwait edition). Islam is not the religion for extremists at all ; it is rather a balanced middle way of life. In Islam a Muslim can have private property but for his own needs only i.e. a house to live with family but not for rental purposes because rent is also a kind of interest since no tenant can become the owner of the house for which he has already paid a sum more than it's real cost, in the form of rent for so many years of his tenancy. He does not become even a share-holder or a partner in this property therefore it is un-Islamic way of dealing. It is a social injustice also. A Muslim is allowed to earn and save little money for himself and his family but hoarding and the accumulation of wealth to keep in steel boxes for years together is not allowed. The money should remain in circulation so that all the men are benefitted by it. There is a freedom of thought and action within the religious limitations and there is no compulsion in Islam.

In civil life an ordinary Muslim is free to question the greatest Caliph of Islam, if he is in doubt about anything. As human beings all the rulers and the ruled are equal and they are the servants of the people and not the Masters. All the things belong to Allah who is the real master of this universe. Iqbal has emphasised this point in this verse :

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و نظر کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں[1]

(What more can be a change in thought and observation that the land belongs to Allah and not to the kings).

According to a tradition of the holy Prophet one should pay the wages of a labour before his sweat dries. Islam has given full protection to an employee. Women are free to marry and remarry and to have a divorce. She can have property and she shares inheritance. Man is allowed to have four wives in case of war, when there are many female war prisoners with children or when there are more women in number than men in a Muslim society whatever the cause may be but the men are bound to do justice to all of them and treat them equally The maximum number of wives is four. The Quraishites cried for the basic changes brought by the Prophets as Iqbal speaks of in the following verses :

'His creed cuts through the rulership and l neage of Quraish, denies the supremacy of the Arabs ; in his eyes lofty and lowly are the same thing. He has sat down at the same table with his slave. He has not recognised the worth of the noble Arabs but associated with the uncouth Abyssinians : redskins have been confounded with the blackskins ; the honour of tribe and family has been destroyed. This equality and fraternity are foreign things. I know very well that Salman is a Mazdakite'[2]

This is the cry of Abu Jahl in 'Tawasin-i-Muhammad' in Iqbal's "*Javid-Nama*". One gathers from these verses that the proud Arabs were not prepared to accept the philosophy of social justice. It will not be out of place here if I quote a saying of Hadrat 'Umar bin Al-Khattab, the second righteous caliph

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 13/655.

2. *Javid Nama*, Eng : Trans. A.J. Arberry London 1966 pp. 51, 57.

of Islam who said on an occasion :

ان عشت فساجعل الناس بباناً واحداً

'If I could find a chance in my life-time, I will put all the people on equal footings economically according to their talents and needs'.

The word 'Babban' (بباناً) means method (tariqah), way of life (rawish) and a kind (qism) according to Arabic lexicology.[1] Salman Farsi and Abu Zar Ghifari were also of the same opinion. It should be borne in mind here that Salman of Persia was one of the Companions of the holy Prophet and he was not at all Mazdakite as Abu Jahl cried. However social justice is the need of the hour. The Muslim states should not play in the hands of the capitalists because Capitalism is also pseudo-Islamic. Neither Communism nor Capitalism. Iqbal is for Islam, the religion revealed to him by Allah as the last and hence the most perfect code of life for all humanity.

1. *Lughat-ul-Hadis*, Allama Waheed-uz-Zuman, Aram Bagh Karachi—Vol : II p. 7.

ARMAGHAN-I-HIJAZ

versified English Rendering

by

Q. A. KABIR

This is the first translation of its kind. The entire translation has been done in Iambic pentagon meter with hundred percent rhymes ; still contains fine examples of catalectic and tetrameteric styles as well.

Pages : vi + 157 Price : Rs 30/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

WAS IQBAL A PANTHEIST ?

Nazir Qaiser

What is Pantheism

Pantheism (Pan-,'all', & theos, 'God', & ism), is the doctrin according to which "God is everything and everything is God" It is termed as *Hama Ust* in Persian literature. *Wahdat-ul-Wujud* in sufism, carries the same meaning. Wahdat-ul-Wujud or Unity ism also identifies man, universe and God. Man dissolves hi ego or existence in the essence of God. He is just a drop o water which slips into the ocean and loses its individuality Shaikh Mohi-ud-Din Ibn-ul-Arabi clearly says in 'Fasus' "Bein is One and the being of creation is nothing but the being o Creator". Ibn-i-Arabi is the leading upholder of this concept. Thus Pantheism, *Hama Ust* and Wahdat-ul-Wujud are synony mous. Dr. Khalifa Abdul Hakim rightly says that Pantheisn "maintains that all things are God or 'All' is God, which is exactl how Persian terminology describes it—*Hama Ust*, All is He The Arabic expression for it (Wahdat-ul-Wujud, 'The Unity o Being') is tinged with metaphysics and is a philosophical way o putting the same simple idea".[2] This concept of Wahdat-al-Wujuc is understood still in a better way, if read along with the oppos ing philosophy of Wahdat-al-Shahood, which means everythin is not God but from God.

Iqbal was not Pantheism

Iqbal was not a pantheist. His view of human self, his con cept of *fana*, God's relationship to man and universe, his dyna mic philosophy, and his writings against pantheism—all stanc testimony to his anti-pantheistic position.

1. *Tarikh-i-Tasawwuf-e-Islam*, p. 307.
2. *The Metaphysics of Rumi*, p. 139.

(1) **Human Self** : Iqbal believes in the reality of the human self. To him, the self is a fact. Iqbal says :

اگر گوئی کہ من وہم و گمان است
نمودش چون و نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گمان کیست ؟
یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟[1]

"If you say that 'I' is a mere imagination.
And its appearance is mere 'appearance.';
Then tell me, who is it that entertains these imagination
Then tell me, who is it that entertains these doubts
Just look within and think what this 'appearance' is."

To him, the self or the ego as a fact becomes more visible when "we appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging, and willing."[2] And "The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe".[3] Dr. R.A. Nicholson rightly argues that the capacity for action which is vehemently advocated by Iqbal 'depends ultimately on the conviction that *Khudi* (selfhood, individuality, personality) is real and is not merely an illusion of the mind".[4]

Again, Iqbal regards the self as actuality, which when developed, brings revolutionary changes and attains tremendous power. Man has not only to develop his own ego by adopting different measures but also to shape the destiny of the universe by establishing the kingdom of God on earth.

One of the most important characteristics of the self is its uniqueness. i.e. the personal individuality of man. Iqbal refers to '*Rabbi*' (My Lord), used in the Quran as personal pronoun, To Iqbal it means to suggest the individuality and specificness of the soul.[5] While explaining this view Iqbal writes to Dr. R.A. Nicholson, "The moral and religious ideal of man is not self-negation but self-affirmation, and he attains to this ideal by

---

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 170/562.
2. *The Reconstruction*, p. 102.
3. Ibid., pp, 8, 9.
4. Iqbal', *Asrar-i-Khudi*, (Trn) p. 11.
5. *The Reconstruction*, p. 103,

becoming more and more individual, more and more unique.[1]

If man's self is a fact and he possesses his own uniqueness and individuality according to Iqbal, then how it can be reconciled with pantheism which negates these characteristics of the self?

(2) **Concept of 'fana'** : Iqbal's philosophy of *Fana* removes all doubts regarding his position as a non-pantheism. To Iqbal, ego is not to be dissolved. It is to be fortified. "In higher sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effecting its own identity by some sort of absorption into the infinite ego : it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite."[2] Thus to Iqbal the ego is no soluble when fully developed. It is not a drop of water which slips into the ocean and gets lost. He says :

به بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است[3]

"It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean.
If you catch hold of Him, it is not fana (extinction)
It is impossible for an ego to be absorbed in another ego.
For the ego to be itself is its perfection."

He further says :

The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality : it is, on the other hand, a more precise definition of it.'[4]

To Iqbal the test of self-realization and the development of ego is the retention of individuality. "And the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession. even in the case of a direct contact with the all-embracing ego"[5] Iqbal here gives the example of the Holy

1. *The Secrets of the Self*, (Trans) by Nicholson, p. xviii.
2. *The Reconstruction*, p. 110.
3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 159/551.
4. *The Reconstruction*, p. 198.
5. Ibid., p, 118.

Prophet's ascension (mi'raj) when he viewed the very essence of God and his own self was retained.[1] Again, in the *Javid Nama* he says :

'That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure god.'

To Iqbal, fana means the annihilation of those experiences which bar the revealing of the real self". He said in 1936. "When the Divine orders have penetrated the Ego so much that private tendencies and inclinations are no more left, and only Divine satisfaction is its goal, then, some great men of the Sufis of Islam have called this state of life *fana* . . . ."[2] Dr. A. Schimmel explains it thus : "Essentially it is the annihilation of human qualities and their substitution by more sublimated. even Divine qualities, according to the prophetical tradition 'Create in yourselves the attributes of God' ".

Iqbal belongs to that group of sufis who interpreted the conception of *fana* metaphorically. Ali Hujwiri (known as Data Gunj Baksh), Jalal-ud-Din Rumi, and Mujaddid Alf Sani among many others, are the glaring examples of this group. To Hujwari, in the words of Khalifa Abdul Hakim, *fana* is the "moral transformation caused by the substitution of the lower by the higher self."[3] It is to live in the attributes of the beloved. Rumi gives a subtle and beautiful example of iron and fire in connection with the relationship of God to man. The iron when put in fire, assumes the colour of the latter, but still it is not fire, it is different. Though looks like fire, it possesses its own individuality.[4] This means that man possesses his own individuality and is not dissolved in the essence of God. Mujaddid's views are well known. "The relation between man and God is according to the Mujaddid that of 'Abd and Ma'bud or the worshipper and the worshipped. 'Abdiyyat or servitude means that man should change his whole life according to the divine will and should obey His command-

1. *The Reconstruction*, p. 198.
2. *Gabriel's Wing*, pp. 366-7.
3. *The Metaphysics of Rumi*, p. 117.
4. *Mathnawi*, ii, 1348-55.

nents of commission and ommission simply because they are his ;ommands."[1]

Iqbal's views are diametrically different from Hindu mystic-sm according to which *fana* is the goal of man's life and that is Nirvana according to which man, by dissolving himself, gets alvation. "Hindu outlook is that of an all-inclusive world-soul, ı pantheistic substance or supreme being which is the sum of all hat exists. Such a monotheistic conception implies that the deal of life is found through unity of one's self with this one ıltimate reality and the consequeni transcendence of all finite xistence, including karma and ıransmigration."[2]

(3) **God's Relationship** : God's relationship to man is both ıf immanence and transcendence though He is neither immanent ıor transcendent in the absolute sense. Iqbal has beautifully dis-ussed the transcendence and immanence of God in *Gulshan-i-Raz-i-Jadid.* Iqbal answers to a question :

خودی را زندگی ایجادِ غیر است
فراقِ عارف و معروف خیر است

از و خود را بریدن فطرت ماست
تپیدن نارسیدن فطرت ماست

نه او بے ما، نه ما بے او، چه حال است
فراق ما فراق اندر وصال است[3]

"The life of the ego is to bring non-ego into existence,
The separation of the knower and known is good.
To sever ourselves from Him is our nature,
And also to be restless and not to reach the goal.
'Neither He without us, nor we without Him'. How strange ;
Our separation is separation-in-union."

gain, in *Asrar-i-Khudi*, he says :

---

1. Dr. Burhan Ahmad Faruqi. *The Mujaddid's Conception of Tauhid* 93.
2. Harold H. Tetus, *Ethics for Today*, pp. 506—7.
3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 157/549.

اے چوں جاں اندر وجودِ عالمی
جانِ ما باشی و از ما می رمی[1]

"O Thou that art as the soul in the body of the universe,
Thou art our soul, and thou art ever fleeing from us."

To elaborate, Iqbal believes that God is Immanent, in the sense that He himself is the ideal of human ego and is present in it as a possibility. He is Immanent because man and the universe are not 'other to Him'. "He is Creator from within". God is transcendent also because man develops his self by assimilating the attributes of God. Iqbal refers to the saying of the Prophet: 'Takhallaqu-bi-Akhlaq qillah'—'Create in yourself the attributes of God'. The question of assimilation would not have arisen if God were not transcendent and man's self were not separate from the essence of God.

But still he is neither immanent nor transcedent in the absolute sense of the word. God is not totally transcendent, according to Iqbal, because it will mean that God is sitting at some throne in the Heavens far away from man. Iqbal ironically tells the believers of such God;

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے[2]

O pious man ; you have made God sit on 'Arsh' but what is that God who shuns the company of men.

He is not immanent as believed by the traditional pantheism. Iqbal does not believe that man becomes God at any stage. Rather man retains his personality even in the presence of God.

As regards God's relationship to the universe, to Iqbal the not-self does not present itself as a confronting 'other' to God : the universe is character to the ultimate ego. He says, "nature, as we have seen is not a mass of pure materiality occupying a void. It is structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the ultimate Self. Nature is to the Divine Self as character is to the human self. In the picture

1. *Asrar-i-Khudi*, p. 75/75.
2. *Bang-i-Dara*, p. 106/106.

sque phrase of the Quran it is the habit of Allah."[1]

To Iqbal "nature or not-self is only a fleeting moment in the life of God." (Ibid) It reminds us of the Prophet's saying, "the world is but a moment" which means "a flash of Divine illumination (tajalli) revealing the one as the many and the many as the one"[2]

This view of Iqbal far from the pantheistic view of ,Upanisads, according to which God and universe are not two separate entities and God "who pervades and controls the whole universe, is the whole universe."[3] Further, it is opposed to Samakara's view according to whom "Brahman has no genus, possesses no qualities does not act, and is related to nothing else."[4]

This relationship of God to man and to the universe clearly reveals that according to Iqbal, God, man, and universe are not identical.

(4) **Iqbal's dynamic philosophy** : In the context of Iqbal's whole philosophy, one cannot consider him a pantheist. To Iqbal self is not a datum. It is not given in complete form. Its capacities are to be developed harmoniously into a full grown personality with a definite purpose. And it is the result of this development that it earns freedom and immortality, the great assets of human life. Iqbal's philosophy is dynamic. Action is his pivotal point. He clearly maintains "In great action alone the self of man becomes united with God without any loss of his own identity, and transcends the limits of space and time. Action is the highest form of contemplation."[5]

(5) **Iqbal's own criticism** : Wahdat-al-Wujud is a philosophical concept, and this is precisely the place where Iqbal says, "My spirit revolts against it."[6] Further, he says, "Indeed the sufis committed a great mistake in understanding Tauheed and Wahdat-ul-Wujud. These terms are not synonymous. The former is purely religious and latter philosophical.[7] Besides these remarks,

1. *The Reconstruction*, p. 56.
2. Dr. Nicholson's Commentary on *Rumi's Mathnawi*, i, ii, p. 92.
3. R.C. Zaehrer, *Mysticism*, pp. 135 - 36.
4. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 535.
5. *Self in the Light of Relativity*, p. 401.
6. *Iqbal Nama*, part I, p. 53.
7. *Marha-i-Asrar-i-Khudi*, Majallah Iqbal, Oct. 53).

there are many writings, passages and verses which establish Iqbal's anti-pantheistic position. Above all, his whole book, *Asrar-i-Khudi*, was especially written against pantheism. Dr. Schimmel rightly says, "The Asrar had been written as a protest of 'Arabi' Islam as a challenge against the Monism which permeates Persian poetry".[1]

Accusation Refuted :

Some critics quote Iqbal's verses which prove him as a pantheist. But they deplorably ignore the chronological development of Iqbal's thought. The fact is that while he was in England from 1905 to 1908 he was a pantheistic mystic. But afterwards he changed his position. The letter which his teacher, Dr. McTaggart, wrote to him proves him to be anti-pantheistic. Dr. McTaggart wrote to Iqbal after seeing his changed position : "Have you not changed your position very much ? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more a pantheist and mystic."[2] To my mind this change in Iqbal was due to the influence of Rumi, whose *Mathnawi* he read thoroughly after 1908. It is why his respect and tribute to Rumi are paid in his books written after 1908.

Again, some casual observers hold that Iqbal reverted to Pantheism from 1926 till his death. But this too is not a fact. It is clear from his writings appearing after 1926 e.g. in *Zabur-i-Ajam* (1927) Iqbal said : "It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean. If you catch hold of Him it is not fana (extinction). It is impossible for an ego to be absorbed in another ego. For the ego to be itself is its perfection. In his Lectures, delivered in December, 1928 Iqbal clearly repudiated the concept of Pantheism. He asserted "The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality; it is, on the other hand, a more precise definition of it."

That man does not become God at any stage and can retain his personality even in the presence of God, is enunciated by Iqbal in *Javid Nama* (1932) thus :

---

1. *The Reconstruction*, p. 198. (Iqbal's own trans)
2. Prof. M.M. Sharif, *About Iqbal and His Thought*, p. 13.

"That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure gold "[1]

To believe in such reversions is to negate his philosophy of the self with all its implications to distort his real thought and diminish his position as a dynamic thinker.

Further, some hold that Iqbal's theory of time proves Iqbal as a Wujudi. Undoubtedly Iqbal identified 'Dahr' with God. But as the quotation says, time (serial) and space (universe) are "reflections of Dahr" Then how is the reflection of God Himself ? To Iqbal "universe is a reality to be reckoned with"[2]

Whereas to Wahdat-ul-Wujud the universe is identical with God

To conclude, a casual study of some of the verses of Iqbal may give the impression that he was a patheist ; but this impression is dispelled after one studies his total system of thought which includes his views on man, God, and the Universe.

1. *Jabriel's Wing*, pp. 339—40.
2. *The Reconstruction*, p. 10.

(Some English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)**

   M. Hadi Hussain **Rs 33/-**

2. **What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard)**

   B. A. Dar **Rs 26/-**

3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**

   Latif Ahmed Sherwani **Rs 36/-**

4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal**

   Dr Jamila Khatoon **Rs 25/-**

5. **Letters of Iqbal**

   B. A. Dar **Rs 30/-**

6. **The Sword and the Sceptre**

   Dr Riffat Hassan **Rs 40/-**

7. **Glimpses of Iqbal**

   S. A. Vahid **Rs 20/-**

IQBAL'S THOUGHT ON ECONOMIC DEVELOPMENT

Muzaffar Hussain

The function of art is to transmute ideas into sentiments so that they can be infected to other people without rigour. Art and poetry are therefore media of complete and unhindered communication which are used as cultural tools to create and sustain a social mood for establishing a community of experience. This is why art and poetry are often employed for the inculcation of cultural values as through them the values are easily assimilated and become part of personality immediately. In view of the formative influences of art and poetry on the spirit of a people, their role in a nation-building, and programmes of economic development cannot be ignored. It is not well realised that a psychological climate must be created before any drama of development is staged. Iqbal is keenly aware of the constructive role of art and poetry in the overall development of a nation. "The spiritual health of a people," says he, "largely depends on the kind of inspiration which their artists and poets receive.[1] He, therefore, attaches great importance to the poets and the life-quality of the inspiration received by them. In his view spiritual health enables a people to conquer nature and muster material power." From the view point of art he regards only that type of inspiration as genuine, which synthesises Beauty with Power. "To seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognise her mastery over the spirit of man. Power comes from resisting her stimuli and not from exposing ourselves to their action. Resistance of '*What is*' with a view to create '*what ought to be*' is health and life. All else is decay and death. Both God and man live by perpetual creation." Life is thus an idealistic enterprise and an creative activity. Elucidating his concept of a true artist he says :

---

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal* ; S.A. Vahid.

"The artist who is blessing to mankind defies life.He is an associate of God and feels the contact of Time and Eternity in his soul. In the words of Fichte, he sees all Nature full, large and abundant as opposed to him who sees all things thinner, smaller and emptier than they actually are."[1]

Philosophy of Change and Power

Iqbal idealizes power ; so much so that he visualises God as Power and eulogises the 'powerful man'. Defining his concept of the powerful man he says : "The powerful man creates environment, the feeble have to adjust themselves to it."[2] Through the human assimilation of Divine attributes the powerful man is infused with infinite aspiration and through the realisation of his aspirations he attains the status of God's representative on earth. To win such a position under the Heaven he must create a new physical and social environment, or, in other words he should strive to bring the 'God's kingdom on earth.

Iqbal is the prophet of change and his yearning for change assumes almost a passionate fervour. Change is a key-word in his philosophic system and poetic flourishes. In his world-view, change is a permanent phenomenon in the Universe.

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں[3]

Nothing is at rest in Nature
Permanance is only for change

And speaking of the human individual he says :

ملا مزاج تغیر پسند کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے[4]

So change-loving a nature was betowed on me
That I could not be at rest under the heaven

---

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal* : S.A. Vahid.
2. Ibid.
3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 148/148.
4. Ibid., p. 82/82.

In the life of society, too, it is the change and the capacity for incessant struggle which bestows on it life and virility :

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب[1]

A life bereft of revolution is nothing short of death,
For in revolutionary struggle lies the life of nations.

نشان یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں[2]

The cardinal sign of living nations
Lies in their ever-changing destinies

Cultural Approach to the Problem of Poverty

One of the very basic changes which Iqbal yearned to bring in the Muslim society was the eradication of poverty from the masses. He had a great repugnance for poverty and economic backwardness, and loathed it.

کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو ؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائیں ۔[3]

Were it possible that every individual is rid of the bane of poverty ? Can't it be that the harrowing sobs and groans of those who rot unnoticed in the lanes could be silenced from the world for good.

However, his approach in dealing with the problem of poverty was determined by the Islamic cultural pattern according to which life must be regarded as a unity. In contradistrinction to *Sensate* and *Ideational* cultures, the Islamic culture insists on reciprocal relationship between economy and morality. In Sensate culture the supreme object of life is *pleasant thrill* whereas in Ideational culture *passive contemplation* is the highest ideal. In the

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 100/392.
2. *Armaghan-i-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 42/684.
3. *Ilmul Iqtisad.*

idealistic culture of Islam, however, the highest ideal is the creation of a society free from fear and want and in this perspective the eradication of poverty from the society becomes the highest virtue of man prompted by love of God. "While the early Christians glorified in poverty and unworldliness", says Iqbal, "Islam looks on poverty as a vice". A society steeped in abject poverty cannot participate in higher cultural activities which are so essential for the development of the transcendental aspects of human personality. Says Iqbal :

مفلسی کا آزار انسان کے روحانی قویٰ کا دشمن ہے۔[1]

The malady of poverty is inimical to man's spiritual faculties.

غریبی قوائے انسانی پر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلیٰ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاق اور تمدنی اعتبار سے وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔[2]

Poverty stunts human potentialities. Sometimes, it tarnishes his sou' to the extent of completely eliminating the difference between his existence and extinction as a moral and cultural entity.

تم جانتے ہو کہ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے ۔ اگر ایسی بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے۔[3]

You know full well that poverty is the source of all crimes. If this persisting evil could be eradicated, the world would become a model of Paradise.

Taking moral-cum-economic view of the problem of poverty he emphasises the vital relationship between the economy and morality.

علم الاخلاق کا موضوع وہ افعال ہیں جو زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد

---

1. *Ilmul Iqtisad*.
2. Ibid.
3. Ibid.

کے حصول کی شرائط ہیں اور علم الاقتصاد وہ اشیاء ہیں جو انسان کے معمولی مقاصد کے حصول کے لیے ضروری ہیں ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان کے معمولی مقاصد کی پوری قدر سمجھنے کے لیے ان پر اخلاق مقاصد کے لحاظ سے نظر ڈالنی چاہیے ۔ مثلاً خوراک ، لباس اور مکان ہماری زندگی کے لیے ضروری ہیں اور ان کی قدر ان مقاصد کی قدر پر منحصر ہے جن کو یہ پورا کرتے ہیں مگر زندگی کے ان معمولی مقاصد کی اصل وقعت صرف اسی صورت میں معلوم ہو سکتی ہے جب ہم ان پر زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لحاظ سے غور کریں ۔ اس لیے علم الاقتصاد کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے کسی قدر مطالعہ علم الاخلاق بھی ضروری ہے ۔ اکثر مصنفین نے اس صداقت کو محسوس نہیں کیا ۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دولت بلا لحاظ زندگی کے افضل ترین مقاصد کی بجائے خود ایک مقصد تصور کی گئی جس سے بعض تمدنی اصلاحوں کے ظہور پذیر ہونے میں بے جا تعویق ہوئی اور دولت سے پیار کرنے والوں کی حرص و آز پہلے سے زیادہ تیز ہو گئی ۔

کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہیے کہ ہر شے کی اصل وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے ۔ دولت کو ہی لے لیں ۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہمیں مدد نہیں دیتی تو پھر اس کا فائدہ ؟

Ethics discusses those subjects which are connected with the achievement of highest human ideals ; while economics takes into account only those activities which lead to the attainment of ordinary goals of life. It can be inferred that in order to understand man's ordinary goals properly. these should be looked in the perspective of moral values. For example, food, clothing and shelter are essential for our life. Their value depends upon the value of those objectives which are achieved through them. But the importance of the ordinary goals of life can only be understood if we consider them in the light of the highest ideals of life. Study of Ethics is, thus, necessary for full comprehension of economics. But most of the authors have not realised this fact with the result that wealth in itself became the highest objective, irrespective of highest values of life. This caused inordinate delay in the realisation of cultural values and love and lust for money

became rampant.

The real worth of a thing depends upon its efficacy in the realisation of the highest ideals of life. Stated otherwise, the real value of a thing can only be adjudged in cultural perspective. Take the example of wealth. If it does not help achieve our highest ideals of life it is nothing but useless."[1]

He strongly believed in the reciprocality of morality and economics. In his view both had a symbiotic relationship in which the ethical factor plays a vital role in economic motivations. Says he,."If we want to turn out good working men, good shop-keepers, good artisans and above all good citizens, we must first make them good Muslims."[2]

Iqbal regards the world of matter as subservient to man in the realisation of his social goals :

مقام بندۂ مومن کا ہے ورائے سپہر
زمیں سے تا بہ ثریا تمام لات و منات[3]

The destination of *Momin* is beyond Heaveus,
From the Barth to the highest galaxy are the idols of *Lat-o-Manat*.

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسماں
زیر پر آ گیا تو یہی آسماں زمیں[4]

This blue vault, named as the sky,
Is nothing before the determination of man.
Above vour head it is known as the sky,
Underneath the wings this very sky is named as Earth.

1. *Ilmul Iqtisad.*

2. *Tasanif-i-Iqbal*, (*Tahqiqi Aur Tauzihi Mutala*), Dr. Rafiuddin Hashmi.

3. *Armaghan-i-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 26/668.

4. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک ، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیش نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ[1]

Subjugated to you are these clouds,
This cupola of the skies, this silent void.
These mountains, these deserts, these oceans, these winds.
Heretofore thou looked on them as if these are manipulated by the angels.
Henceforth thou art to manipulate them according to thine own designs.

The obstruction of the world of matter in the realisation of human ideals in fact an incentive for struggle and a favourable circumstance for the development of his self. According to the teachings of the Holy Quran, the universe that confronts us is not '*Batil*' (باطل) ; it has its uses and the most important use of it is that in our efforts to overcome the obstructions offered by it we "sharpen our insight and prepare ourselves for an insertion into what lies below the surface of phenomenon coming closer to God" for, "it is the power and capture over the concrete which enables us to go beyond the concrete.[2] Iqbal therefore suggests : "The world of matter which confronts the self as its 'other' is an indispensible obstruction which forces our ***being into fresh formation***."[3]

Men of Action of Practical Attitude

Practical attitude therefore, gets an extremely important place in the philosophic system of Iqbal because it is through the conquest of natural environment that the human self grows to attain its higher spiritual positions. In this context, Iqbal regards ***action*** as the "highest form of contemplation" which produces its results every moment.

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.
2. *The Reconstruction.*
3. Ibid.

یہی آئین فطرت ہے یہی اسلوب فطرت ہے
جو ہے راہ عمل میں گامزن محبوب فطرت ہے[1]

Such is the law of Nature ; such is the style of Nature,
The man of action is the beloved of Nature.

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے[2]

Thou stand right in the midst of the Day of Judgement.
Bring forth record of good actions, if thou hast any.

ہزار کام ہیں مردان حر کو دنیا میں
انھیں کے ذوقِ عمل سے ہیں اُمتوں کے نظام[3]

The free men have a thousand errands to perform in this world,
Through their love for action the nations are organised.

Iqbal deplores and laments a human specimen who does not act for the realisation of ideals :

ناپید ہے بندۂ عمل مست   باقی ہے فقط نفس درازی[4]

The man of action is non-existent,
Merely breathing creatures exist.

He strongly denounces such knowledge which does not invoke action. He therefore condemns all such literature and philosophy which do not lead to action :

ناداں ! ادب و فلسفہ کوئی چیز نہیں ہے
اسباب ہنر کے لیے لازم ہے تگ و دو[5]

O Ignorant ! Literature and Philosophy are naught,
Struggle is essential for the acquisition of skills.

---

1. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 71/71.
2. Ibid., p. 260/260.
3. Ibid., p. 159/621.
4. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.
5. Ibid., p. 167/629.

افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوق عمل کے واسطے موت[1]

The voiceless melodies of Polemics,
Spell death for motivation and action.

For him firm conviction is the elixer of life and only such philosophies which are inspired by strong convictions and emanate into action are worthy of note :

حرف اس قوم کا بے سوز عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر[2]

Letters become uninspiring and action a medley of confusion,
When a nation is devoid of firm convictions.

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا[3]

New worlds are born of new ideas.
Bricks and stones do not create new worlds.

But both conviction and action emanate from high ideals and lofty objectives which are held supreme in life.

دے ولولۂ شوق جسے لذت پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج[4]

Enthused and inspired to soar high,
Even a tiny particle can conquer the moon and the sun.

A nation inspired by high ideals cannot rest contented with the prevailing situation and must therefore work incessently to change and mould its environment according to its needs. Motivated by the urge to bring into being an ideal social order with a view to seek the pleasure of God, a *momin* is never at rest. He has to conquer the whole world. He has to manipulate the physical environment in order to make it more productive and create a social environment free from fear and want. A continuing revo-

---

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 18/480.
2. Ibid., p. 100/562.
3. Ibid., p. 17/479.
4. Ibid., p. 85/547.

lution is thus a life mission :

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندۂ حر کے لیے جہاں میں فراغ[1]

Idleness is the pastime of the slaves
The free have not a moment of leisure in the world.

He therefore exhorts man to wage a continuous struggle against an imperfect universe which has to be perfected through his own efforts. He must create his own environment.

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک منتظر تری یلغار کا
تری شوخیٔ فکر و کردار کا

تو ہے فاتح عالم خوب و زشت
تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت[2]

Excelsior ! Overcome Himalayan obstacles
Mitigate the magic of Time and Space
Many a world are yet to be born
The essence of belong is not barren
Everything awaits thine invasion, and
Thine dashing ideas and action
Thou are the conquerer of the worlds of the beautiful and the ugly
What a glorious life has been bestowed on thou.

Iqbal's poetry is thus a message of hope and confidence, will and determination aroused by high ideals. In one sentence his entire philosophy can be summed up as under :

"The higher the ideal the more strenuous the effort, the more strenuous the effort the more sedulous the action, the more sedulous the action the more positive the results."

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 85/547.
2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, pp. 128-29/420-21.

ہے آبِ حیات اسی جہاں میں   شرط اس کے لیے ہے تشنہ کامی[1]

The elixir of life is available in this very world,
The only condition is that thou developeth a crave for it.

ہمت کو شناوری مبارک   پیدا نہیں بحر کا کنارا[2]

Hail determination to swim,
The ocean is boundless

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی
یہ ہستی دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے[3]

If he willeth, he can refashion this worldly garden,
Man hath been blessed with wisdom, vision and power.

It will thus be seen that the intellectual and emotional climate created by Iqbal's poetry is highly conducive to the popularisation of the ideology of economic progress. His philosophic visions and poetic flourishes have a special appeal for our masses. These characteristics of Iqbal's art and thought make his message exceedingly relevant to economic development. It can be used to spearhead all developmental efforts as it enables us to grasp the cultural rationale of economic achievement and creates a social mood in people without which no economic progress can be made.

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.
2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 103/395.
3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 179/179.

(Some More English Publications)

1. **Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French**
   M. A. M. Dar **Rs 4/-**

2. **A Voice from the East**
   Zulfiqar Ali Khan **Rs 6/-**

3. **Letters and Writings of Iqbal**
   B. A. Dar **Rs 14/-**

4. **The World of Iqbal**
   Dr. M. Moizuddin **Rs 15/-**

5. **Tribute to Iqbal**
   Dr. M. Moizuddin **Rs 13/-**

6. **Selected Letters of Sirhindi**
   Dr. Fazlur Rehman **Rs 45/-**

IQBAL, KANT, McTAGGART AND WARD

Dr Muhammad Maruf

(a) *Iqbal and Kant*

When Iqbal was studving philosophy, Kant had a very potent influence in the fields of epistemology and metaphysics. He, in fact, laid down the fundamentals of knowledge on which modern epistemology got its footings. Iqbal in the very beginning of his first lecture[1] endorsed the Kantian model of human knowledge thus : '. . . knowledge is sense-perception elaborated by understanding'.[2] And again in the same lecture he brings out the conceptual nature of human knowledge thus : '. . . the character of man's knowledge is conceptual, and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspects of Reality'.[3] Thus, human knowledge, in so far as it deals with (Phenomena' as stressed by Kant), is conceptual, i. e. involves concepts, and in the words of the Quran the superiority of man to other beings, including angels, lies in his capability to use concepts.[4] Again, what is really important in Iqbal is that according to him the model of all human knowledge, including the highest form of mystical or religious knowledge, is basically the same as the empirical knowledge.[5] This led him to reject the doctrine of patent 'Pantheism' to which the final goal of human experience is '*fana*', the abnegation of one's own 'individuality' and 'personality' in the Individual and Person of the highest

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed) Dr. Javid Iqbal, (Lahore : Ashraf, 1978).

2. Ibid, p. 12.

3-4. Ibid, p. 13.

5. See my articles on "Iqbal's Philosophy of knowledge" in *Contributing to Iqbal's Thought* (ed) by the author, chapter I.

Being ; Iqbal affirms '*baqa*' as the final end of all human life and religion, as we have said before. In his model of knowledge, as that of Kant, the situation demands a necessary trio of elements, namely, (i) the subject, (ii) object, and (iii) the relationship of 'sensing' to use a term from Spinoza. The same trio is involved even in the highest form of human knowledge. This position of Iqbal is really original.

Iqbal regrets that, like al-Ghazali, Kant 'failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude'.[1] Kant's analysis of human thought or reason in his famous *First Critique* led him to the position that 'human understanding is limited to the phenomena of sensory experience',[2] and was forced by his own premises to the impossibility of "rational metaphysics" ; though he tried on practical and moral grounds to re-establish the ideas of God, freedom and immortality in his *Critique of Practical Reason* as working hypotheses having their utility for practical purposes. He failed to establish them on purely rational grounds or on the basis of any direct experience of man. Iqbal regrets that this great genius failed to capitalize on his great findings due to the limitations imposed on his thought by the Western "climate of opinion" within which he had to move and think. He puts forward two very potent pleas against Kant's agnostic position regarding reality : (i) in the face of the more recent scientific developments the case for rational theology is not so hopeless and (ii) 'Kant's verdict can be accepted only if we start with the assumption that all experience other than the normal level of experience is impossible',[3] says Iqbal. Imam al-Ghazali undertook the same mission of curbing the excesses of reason centuries before Kant; but unlike the latter, he sought positive aspect of knowledge in mystic experiences which rendered the knowledge of reality possible.[4] Iqbal. however, partly agreeing with both, surpasses them in his view of knowledge of reality

1. *The Reconstruction*, pp. 6-7.

2. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, (London : SCM Press, rev. ed. 198'), p. 75.

3. *The Reconstruction*, P. 182.

4. "Mission of al-Ghazali, kant and, Iqbal" *The Pakistan Times*.

when he holds that it is not possible through any one single source only ; knowledge of the real, according to him, is possible through all the three sources amenable to man, *viz.*, Nature, History, and *'Qalb'* (i.e., inner intuition), as said before. This renders his view of knowledge much more comprehensive and concrete.

In his later two Critiques, *The Critique of Practical Reason* and *The Critique of Judgement*, laid ample stress on the importance of value. In his former Critique he concentrated on the good will as the highest good, while in the latter Critique his discussion centered round the category of 'numinosum,[1] the two great values in human life Lotze and the neo-Kantians mostly based their thought on the axiological aspects of Kant's theory. Lotze held that our ultimate convictions are of three kinds : (i) logical necessities, (ii) facts of experience, and (iii) the determinations of value.[2] For him these convictions are all independent ; whereas, as seen before, for Iqbal values, facts and logical necessities all form part of the organic whole, and none can be understood independently. Both Kant and Iqbal agree that respect for humanity is one of the highest human values as well as the principle of conduct. Although respect for humanity is one of the chief subjects discussed by Iqbal, both in his prose and poetry, he reproduces Kant's own formula. In his lectures when he writes : 'Treat humanity always as an end and never as a means only'.[3]

Kant and Iqbal differ substantially on the concepts of space and time. Iqbal would certainly agree with him that we should approach them subjectively, and Kant was not without his sufi predecessors in the world of Islam in this regard. But for Kant both space and time were the "Forms of Sensibility",[4] the moulds which organize sense-data into rounded-off objects. He described them as both ideal and subjective. However, like other

1. "Numinosum" is the category round which kant's whole aesthetic structure revolves.

2. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 75.

3. *The Reconstruction*, p. 119.

4. Kant's *Critique of Pure Reason*, (Eng. tran.) N. K. Smith,

Westerners he takes them in a unilateral sense[1] Iqbal, the taking both space and time subjectively, treats of them as v able "realities"; for him they are the aspects of divine life, as before. He agrees with Bergson that time, in its real sense, i: stuff of which the reality is made.[2] One can refer to the sa of the Holy Prophet quoted (p.b.u.h.) before, according to w God is Time. Again, Iqbal rejects the unilateral treatmer Kant and his followers. He agrees with the Muslim sch Jala-ud-Din Dawwani (1427-1502) in his book *Zaura* and Sh Fakhr-ud-Din al-Iraqi (d. 1287), the Sufi poet of Baghdad, time and space are both "multi-lateral". They conceive 'in varieties of time', says Iqbal, 'relative to the varying grad being, intervening between materiality and pure spirituali Among the Muslim theologians and thinkers it was I: Fakhr-ud-Din al Razi (1149-1209) who discussed time on m lateral basis in his book *Eastern Discussions*.[4] Again, they conceived the concept of space on parallel multi-lateral b relative to the nature of the being or sphere to which it bel A similar view of time was advocated by Mir Muhammad Ba especially his view of real time is instructive. However, as before, Iqbal conceived time and space as the interpreta which thought puts on the creative energy of God Thus, s and time both are subjective according to him and in this re: he agrees with Kant.

Regarding the question of 'immortality', Iqbal apprec Kant's moral argument. He urges that in modern times th of argument for personal immortality is on the whole etl Iqbal says, 'With Kant immortality is beyond the sco speculative reason : it is a postulate of practical reason, an a

1. Western approach to all subjects is mostly unilateral. Their difference lies in accepting or rejecting a position ; they seldom appr problem on more than one planes.

2. *Creative Evolution*, (Eng. tran.) Arthus Mitchell, chapt "Duration."

3. *The Reconstruction*, p. 75.

4. Al-Razis book *Uloom-al-Sharqiyah*, (Eng. tran. used).

5. *The Reconstruction*, p. 76.

of man's moral consciousness'.[1] According to Kant, man purs the Supreme Good which comprises both virtue and happine the two heterogeneous notions. As their confluence is not possi in the narrow span of an individual's ephemeral life, we are, sa Kant, driven to postulate immortal life and the existence of Go it is the demand of justice that virtue and happiness must together. Iqbal remarks on this position, 'It is not clear, howev why the consummation of virtue and happiness should ta infinite time, and how God can effectuate the confluence betwe mutually exclusive notions'.[2] However, Kant's theory implies th immortality is the lot of every individual human being (being moral being) ; while as we have said before, Iqbal, like the gre persian sufi poet Jalal-ud-Din Rumi (1207-1273) believes in t doctrine of "earned immortality",[3] a concept not known to t West till as late as Dr. McTaggart Again, for Kant and Iqt both 'self' is a reality ; Kant calls it "*noumenon*" which is t subject of "rational psychology". And "rational psycholog according to him was impossible. Iqbal will agree with him the unintelligability of the self when he admits that 'its reality too profound to be intellectualized' [4] However, Iqbal takes refu in the sentimental (intuitive) approach and holds that we c reach the self in us through direct "feeling" (i. e., the feeling I,-amness', as he calls it)[5] which is both "ultimate"[6] and "spo taneous".[7] Thus for Iqbal 'self' is not wholly unknowable claimed by Kant. Also, both Kant and Iqbal reject the "simp *substance theory" of the self, and, what is interesting, Iqb* follows his argument to show that self need not be a "simp substance" in order to be immortal.[8]

Iqbal appreciates Kant's rejection of the ontological arg ment for the existence of God He uses his patent example imagined one hundred *thalers* to prove that mere idea of a thi or being nowise leads to its existence.[9] This argument is w popular with the students of modern philosophy who ha

1. *The Reconstruction*, p. 112.
2. Ibid. p. 113.
3. Ibib, p. 119.
4. Ibid, p. 98.
5. Ibid, p. 56.
6. Ibid, p. 98.
7. Ibid, p. 106.
8. Ibid, p. 101.
9. Ibid, p. 130.

studied this German genius. His criticism of the argument under review is based on his criticism of Descartes's fundamental position : 'Cogito ergo sum' (his famous saying which is also his basic philosophical proposition). Iqbal states his criticism in his lectures thus, 'The "I think" which accompanies every thought is, according to Kant, a purely condition of thought, and the transition form a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate'.[1] He endorses his line of argument as thoroughly convincing and may rightly be called as final against any line of thought following the pattern of the Cartesian first principle.

However, what is fundamentally different between Kant and Iqbal is the former's rejection of metaphyscis as an impossibility. It was one of the ultimate conclusions drawn by Kant on the basis of his premises in the *First Critique*. He rejected the possibility of "rational Cosmology", "rational psychology" and "rational theology" which ultimately led him to the rejection of all metaphysical knowledge. But his conclusions were based on his initial supposed bifurcation between "Phenomenon" and "Noumenon", and that between, what he called, "sensible intuition" and intellectual intuition",[2] which led him to the dogmatic conclusion that the "Noumenon" was unknowable to the human reason. Iqbal, on the other hand, as said before, was led to emphasise the need for a rational or metaphysical basis for religion. He says, Science may ignore a rational metaphysics; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself'[3] Thus for Iqbal what religion lacks today is a metaphysical foundation, and herein lies the fundamental difference between Kant and Iqbal.

(b) *Iqbal and Dr. McTaggart*

John Mctaggart Ellis McTaggart, a British contemporary and teacher of Iqbal at Trinity College, originated an atheistic pluralismic idealism. He was rated among the top thinkers of Anglo-

1. *The Reconstruction*, p. 101.
2. Kant's *Critique of Pure Reason*, p. 42.
3. *The Reconstruction*, p. 2.

American idealism. He expounded his religious ideas in his book *Some Dogmas of Religion*. Where he basically differs from Iqbal is his belief that the existence of a personal God is not essential for religion. Macquarrie describes his system as "religious atheism" which sounds paradoxical. McTaggart discusses the ideas of God, immortality, and freedom. Of immortality he declared that there were arguments strong enough to justify such a belief. He rather refutes arguments against immortality of the self.[1] Iqbal, however, rejects his view that 'the self is elementally immortal'[2] on the ground that it participates in the elemental eternity of the Absolute, that 'the individual ego is a differentiation of the eternal Absolute...,[3] To this Iqbal objects, 'To my mind such a differentiation should give it only a capacity for immortality and not immortality itself. Personally I regard immortality as an inspiration and not something eternally achieved. Man is a candidate for immortal life which involves a ceaseless struggle in maintaining the tension of the ego'.[4] However, he appreciates Dr. McTaggart because he 'emphasised personal immortality, even at the expense of the transcendent God of Christian theology, at a time when this important belief was decaying in Europe,...'[5] Iqbal compares him even to the great Muslim mystic al-Hallaj in this regard. He regards his position on immortality as "almost apostolic".

Like Iqbal and other idealists, McTaggart believes that the self is differently constituted from material things. He wrote to Iqbal in 1919, 'I agree with you, as you know, in regarding quite untenable the view that finite beings are adjectives of the Absolutes. Whatever they are, it is quite certain to me that they are not that' [6] Even if the body were regarded as a necessary accompaniment of the self, it might be the case that on the destruction of one body, the self passes to another body.[7] He believed

---

1. *Some Dogmas*, p. 77.
2. Iqbal's article on "McTaggart's Philosophy" S.A. Vahid, p. 122.
3-4. Ibid., p. 122.
5. Ibid., p. 123.
6. Dr. McTaggart's letter to Iqbal written Dec. 1919, rep. Ibid, p. 118
7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, pp. 51-52.

on the possibility of "a plurality of lives".[1] Like Iqbal he believes in the continuity of self and life : what is gained in one life may be strengthened, not only carried over, in the next life. However, unlike Iqbal, he believed in the "substance theory of the self".[2] According to McTaggart, selves are the ultimate reality, a real substance. Iqbal remarks, 'All that I mean is to show how his mind tried to escape from the results of English neo-Hegelianism'.[3]

Again, unlike Iqbal, McTaggart believed in a finite God. He discusses God's omnipotence in this connection. He argues, 'An omnipotent person is one who can do anything', including altering the laws of thought or the multiplication tables.[4] Now in this sense omnipotence is incompatible with personality (which requires some thing existing outside of its own will), and irreconcilable with goodness (in view of the presence of evil in the world). This leads him to the idea of a finite God who can be called personal, good, and even 'supreme' in the sense of having more power than any other being He goes on to reject the idea of God on the ground, 'If all reality is a harmonious system of selves, it is perhaps itself sufficiently Godlike to dispense with a God'.[5] Again unlike Iqbal, he believes that God cannot be a person or self, for no person can include another self. For him ultimate reality is eternal system of selves united in the harmony of a love 'so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection'.[6] He compares this system to a college, whose members have more reality than the college itself Iqbal urges that McTaggart's position on the mutual inclusion of egos is based on his idea of love as a passivity. He says, 'Love is no passivity. It

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 52.

2. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p 121f. Iqbal rejected the "substance theory" of the self in *The Reconstructions*, also my article on "Allama Iqbal on 'Immortality'" '*Religious Studies*, vol. 18, No. 3, Sep. 1982.

3. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 121.

4. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, p. 202.

5. Macquarries, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 53.

6. Ibid., p. 53.

is active and creative'.[1] Dr McTaggart's real difficulty stems from the position that the 'self is unique and impervious. How could one self, however superior, include other selves ? Rumi, the mystic poet, felt the same difficulty. Iqbal concedes, 'Perhaps it is not possible intellectually to conceive this ultimate unity as an all-embracing self. It is my belief, ... , that McTaggart's Hegelian inspiration marred the vision which was vouchsafed him'.[2] For Iqbal the ultimate reality is 'a rationally directed life which, ... , cannot be conceived except as an organic whole,...'[3] He rather conceives God as an ego, what he chooses to call, "the Ultimate Ego".[4]

Again, time and matter are unreal for Dr. McTaggart. Iqbal subjects his concept of time to a searching criticism in his Lectures. He says, 'Time, according to Dr. McTaggart, is unreal because every event is past, present, and future'. Thus each event 'combines characteristics which are incompatible with each other'.[5] He begins his criticsm by saying that 'the argument proceeds on the assumption that the serial nature of time is final... This is taking time not as a living creative moment, but as a static absolute, holding the ordered multiplicity of fully-shaped cosmic events, revealed serially, like the pictures of a film'.[6] Iqbal replies to him that 'the future exists only as an open possibility, and not as a reality. Nor can it be said that an event combines incompatible characteristics when it is described both as past and present. When an event X does happen it enters into an unalterable relation with all the events that have happened before it. These relations are not at all affected by the relations of X with other events which happen after X by the further becoming of reality. No true or false proposition about these relations will ever become false or true. Hence there is no logical difficulty in regarding an event as both past and present'.[7] Iqbal concludes with the remarks, personally, I am inclined to think that time is an essential element in reality, But real time is

1. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 124-25.
2. Ibid, p. 125.
3. *The Reconstruction*, p. 78.
4. Ibid, p. 71.
5-6. Ibid, p. 57.
7. Ibid, p. 58.

not serial time to which the distinction of past, present, and future is essential; it is pure duration, i.e. change without succession, which Dr. McTaggart's argument does not touch'.[1] Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the ultimate reality stemmed from his defective concept of time.

McTaggart believes that religion needs 'rehabilitation' which can be effected only on the basis of a complete metaphysics, proving that the universe is on the whole good.[2] Here he agrees with Iqbal who also embarks upon a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (in his case), and looks for a metaphysical basis He says, 'Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science'.[3]

Iqbal proposes the real test of a self to be its response. Does reality respond to us? His answer is "yes' '; 'sometimes by reflection, sometimes by the act of prayer which is higher than mere reflection. He remarks that 'In McTaggart's' case reflection took the place of worship'.[4] Iqbal adds, 'The truth, however, is that neither worship nor reflection nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate love. It depends eventually on what religion ealls "grace".[5] As said before for McTaggart the self passes into another body after death, but he admits that there is no guarantee that this process will be endless; "it may be that the process will eventually destroy itself, and merge in a perfection which transcends all time and change". In this eventually', says Iqbal, 'we come back to the Absolute again, and McTaggart's system defeats its own purpose'.[6]

(c) *Iqbal and James Ward*

James Ward was the most important thinker as regards his impact on Iqbal. He was first a Fellow (from 1857) and then a Professor of Philosophy (from 1897) at Trinity College, Cambridge, through the period when Iqbal's was studying at Trinity for higher studies. As a result, Ward appears to have exerted one of

---

1-2. *The Reconstruction*, p. 58. 3. Ibid, p. 2.

4-5. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 126.

6. Ibid, p. 127.

the most direct and profound influences in determining the directions and main trends of Iqbal's thought; he may rightlybe called among the Western progenitors of his thought. A comparative study of their respective systems will reveal the magnitude of impact which I am going to deal with briefly in this section.

Ward was 'one of the most acute critics of naturalism and one of the most powerful defenders of theism,[1] says John Macquarrie. He constructs a world-view in which the ultimate reality, is "active spirit" — a surely vitalist position. He emphasises upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal he says that sciences are one-sided fragmentary. The error of science, according to him, is that of 'ascribing objective existence to abstractions'.[2] Again, like Iqbal, Ward emphasises 'the essentially practical and purposeful character of experience, in which conation is more fundamental than cognition. The theoretical subject is a bare abstraction from the organic unity of experience.[3] Or experience Ward says, 'in a word, it is life—life as it is for the living individual'.[4] Ward's emphasis on concrete experience underlies his criticism of the mechanistic naturalism. Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality.[5] Both assert that nature demands a spiritual interpretation. However, Ward holds that the requisit spiritual aspect is found in history; he claims that 'the historical is what we *understand* best and what concerns us most'.[6] Only history can disclose to us a spiritual world of conative subjects striving for ends and realizing values'.[7] For Iqbal, on the other hand, history is one of the three sources of knowledge amenable to man, the other two being Nature and

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.
2. *Naturalism and Agnosticism*, vol. II, p. 66.
3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.
4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 111.
5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.
6. Ward, *The Realm of Ends*, vol. II, p. 280.
7. Macqarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.

"*Qalb*", i.e. heart which is a kind of inner intuition or insight,[1] he says. In other words, history, or for that matter any single source, alone cannot afford a complete knowledge of the ultimate reality.

Ward stresses the need for a spiritual interpretation of nature, which he believes, in company with Iqbal, is complementary to scientific interpretation. He says, 'There is nothing in nature that is incompatible with a spiritualistic interpretation'.[2] He presumes that nature is continuous and there are no gaps or leaps in it.[3] This led both Ward and Iqbal to a doctrine of "pan-psychism". Nature is teleological and there is some sort of rudimentary spiritual life even in the dead matter. This leads him to remark that 'nature thus resolves into a plurality of conative individuals'.[4] Ward, however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both. He argues that the unity and order in the world point to a doctrine of theism. He holds that God is at once the source of the spiritual world and the end towards which it moves.[5] In this connection Iqbal quotes from the Quran which describes God as 'the First and the Last, ...',[6] that is, the beginning and the end. As said before, God is not only the source of everything, but also the destination to which each thing will return. Again he agrees with Iqbal that God is personal, both immanent and transcendent (the doctrine of panentheism); that he has created free conative subjects and thereby has imposed a certain limitation on himself, but this by no means involves his own diminution for by bestowing more freedom on His creatures he has enhanced his own greatness.[7] In the same vein Iqbal admits that 'the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the

1. *The Reconstruction*, p. 15.
2. Ward, *The Realm of Ends*, p. 20.
3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 65.
4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 21.
5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.
6. *The Reconstruction*, p. 107.
7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.

freedom of the all inclusive ego. But this limitation', he adds, 'is not externally imposed. It is born out of his own creative freedom...'[1] They will both agree that men work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him: to use Iqbal's words, they are the 'participators of His life, power and freedom'.[2] Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love and their own concentrated effort; and in this mission, Iqbal adds, 'God is a helper to man, provided he takes the initiative.[3] It may be noted that one distinct feature of the thought of both Ward and Iqbal is their reconciliation between absolutism and personalism, monism of the Hegelians and pluralism of the thinkers like Dr. McTaggart. This has bestowed immense depth and richness to their philosophical systems.

1. *The Reconstruction*, pp. 79-80.
2-3. Ibid., pp. 80-81.

IQBAL'S CONCEPT OF THE SELF

(A Philosophical Analysis)

Asif Iqbal Khan

Self is taken to mean a sort of system or unity of psycho-physical experiences. We may analyse our mental states, at any moment of our life, into certain elementary experiences, which, however. never exist in a vacuum, These experiences are found as parts of an organic unity but this unity does not exist apart from its constituent states, The questions that crop up in this context involve the very crucial issue whether this unity is something above and beyond its contents ; how these disparate psycho-physical experiences are united ; its quality of uniqueness and persistence through changes, etc., etc.

The meaning of the self, with its metaphysical, psychological and semantic distinctions, has become so ambiguous that many contemporary philosophers prefer to avoid the word 'self' altogether. They discuss the problem exclusively in terms of the word 'person'. Some philosophers have doubted and even denied the existence of the self. For Hume, for example, apart from the bundle of successive bits of perception, nothing justifying the concept of the self can be discerned by introspection. The problem of the self, it may be pointed out, derived its significance as well as relevance from the traditional method of starting with one's own case. The contemporary approach, on the other hand, is based on the contention that there is no distinction between identity in ones own case and identity in the case of others. This amounts to the contention that an understanding of the identity of persons in general is *ipso facto* an understanding of ones own identity. This is the reason why most of the contemporary philosophers refuse to proceed to the problem of personal identity through that of the self. Rather, they are wont to reject the latter as a pseudo problem. In Iqbal's case, however, the problem of

the self is of paramount importance. He sticks to the traditional approach of starting with one's own case and treats the whole issue in the context of 'self' rather than that of 'person'.

Iqbal begins by criticising those who regard the self to be a separate entity over and above the mental states and experiences. He attacks the position taken by al-Ghazali, for whom the ego is a simple, indivisible and immutable soul-substance. The multiple experiences come and go but the 'soul-substance' remains the same for ever. This definition of self, however, does not give us any clue as to its nature. Firstly, it is a metaphysical entity and it has been assumed to explain our experiences. But, do our experiences inhere in it as colour inheres in a body — are they related to it as qualities are related to material substance? Iqbal's reply is in the negative. Secondly, Iqbal agrees with Kant that the unity of experience on which the simplicity and hence the immutability of the soul-substance is based neither proves its indivisibility nor immutability.

Iqbal also rejects 'the bundle theory of the self' as represented by Hume and the psychologists. It regards the self to be a mere flux of sensations, feelings and thought. It studies them separately and does not specify how the one is connected with the other. This reduces the self to a mere accumulation of experiences, The self, however, is not a mere bundle of experiences. There is, behind all the multiple experiences, an inner unity also. For Iqbal, it is this unity which is the pivot of all experiences. It is the nucleus of our existence.

Obviously, Iqbal formulates his theory of the self with reference to both Kant and Hume. His most comprehensive statement on this issue is that follows: "I do not mean to say that the ego is over and above the mutually penetrating multiplicity we call experience. Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing. The life of the ego is a kind of tension caused by the ego invading the environment and environment invading the ego. The ego does not stand outside this arena of mutual invasion. It is present in it as a directive energy and is formed and disciplined by its own experience."[1] For Iqbal, the experience of consciousness is

1. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968, p. 102.

"a case of tension, a state of self-concentration, by means of which life manages to shut out all memories and associations which have no bearing on a present action It has no well-defined fringes, it shrinks and expands as the occasion demands . . . Thus consciousness is . . . not a substance but an organising principle, a specific mode of behaviour essentially different to the behaviour of an externally worked machine."[1]

Apparently, it is in Hume's view of consciousness that one fails to find any 'organising principle' at all. It was Hume who refused to provide any link among the atomic units of sensations. There is, on the other hand, obvious sympathy on the part of Iqbal for Kant's standpoint that thinking implies prior unity of consciousness, though Iqbal is not willing to forego empirical consciousness for the sake of reason. He agrees with Kant that human reason has its utility within the sphere of the natural world. But he rejects Kantian division of the scopes of will and reason, reality and phenomenon, on the grounds that it does not truly represent man as we find him in experience. So, Iqbal rejects both the Humean brand of empiricism and Kantian rationalism.

It is obvious that neither Hume's atomic sensations nor Kant's rational categories are acceptable to Iqbal for his idea of the self. Iqbal, however, agrees with Kantian objections to the conception of the soul as a metaphysical entity. "The 'I think' which accompanies every thought is, according to Kant, a purely formal condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate."[2] Further, Kant asserts that indestructability of the substance cannot be logically inferred from its indivisibility ; for the indivisible substance either gradually or all of a sudden may disappear into nothingness. Iqbal accepts this argument and agrees with Kant that indestructability of the soul cannot be proved from its indivisibility.

These difficulties led Iqbal to assimilate contrasting ideas from rationalism, empiricism and transcendentalism. This mode of action, however, cannot provide the sort of reality he wishes to assign to his 'self' or 'ego'. while on the one hand he turns to

---

1. *The Reconstruction*, pp. 40-41.
2. Ibid., p. 101.

the experience of consciousness as we find it in ourselves he also brings in the more private concept of 'inner experience'. He, however, clearly accepts normal experience as the point of departue for understanding his 'ego'. There are striking remarks throughout his work which betray his desire to keep himself within the domain of experience while dealing with the concept of the ego. In *the Reconstruction of Religious Thought in Islam* he equates it with "the system of experiences",[1] while in *the Secrets of the Self*, he is convinced that the "inexplicable finite centre of experience is the fundamental fact of the universe."[2] In fact, his criticism of the ego regarded as soul-substance follows from his view that "the interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, if at all."[3] Iqbal, even, tends to make body as the basic element in the construction of the ego — "The body is accumulated action or habit of the soul . . ."[4] Elsewhere, he calls the soul an organ of the body and again claims that "yet another make of man develops on the basis of physical organism."[5]

Iqbal, then, shifts ground and concludes, in Kantian manner, that there had to be an "I"—a profounder ego, which constantly acts through the physical 'colony of sub-egos', enabling one 'to build up a systematic unity of experience'. So. after rejecting both parallelism and interactionism as unsatisfactory and trying to visualise mind and body as 'one in action', he agrees to admit the supremacy of the mental over the physical.

Here, Iqbal introduces an enlarged concept of thought which in its "deeper movement" is supposed to be "identical with life." Obviously, he is in search of a unifying element which may synthesize diverse experiences which go to make the self. In his own words : "While it (thought) appears to break up reality into static fragments, its real function is to synthesize the elements of experience by employing categories suitable to the various levels

1. *The Reconstructon*, p. 106.

2. Allama Muhammad Iqbal, *Secrets of the Self* (*Asrar-i Khudi*), translated by R A. Nicholson, London, 1920, Preface, p. xvii.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 101.

4. Ibid., p. 106.

5. Ibid., pp. 104-5.

which experience presents."[1] He, however, gives no precise list of such categories, nor does he tell us how to apply them to the level of consciousness. Elsewhere, he takes thought "not as a principle which organises and integrates its material from the outside, but as a potency which is formative of the very being of its material."[2] So, Iqbal visualises thought as a potency which has the capacity to provide a link between diverse experiences. In order to explain this unifying quality of thought he likens it to "the seed from which the very beginning carries within itself the organic unity of the tree."[3] In this manner, he intends to provide an active, continuous and unified self He further explains the nature of this unifying agent by equating it with an act as against a thing. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. "Hence, the true essence of the ego lies in the directive and purposive attitudes, in judgments, will-attitudes, aims and aspirations.[4]

It may be argued that Iqbal has come full circle from his criticism of Hume's 'bundle theory of the self' for not providing a precise and tangible unifying element, and then himself refusing to give a clearly defined formulae according to which the multiplicity of mental states merge and interpenetrate one another. But, since he characterises life as only a series of acts of attention, and an act of attention cannot be explained without referring to ends and purposes, it is obvious that purpose plays a significant role in the activity of the ego. He warns, however that the purpose here is not a predetermined, fixed goal, which acts from outside. Ego as a unity of active experience is self-directed. Apparently, Iqbal is trying toward off the danger of a mechanistic, lifeless element intruding into his concept of the self.

Iqbal also faced the problem ; how to reconcile unity with activity. Personal activity charactersing his view of the ego is a peculiar type of organisation which transcends the concept of homogeneous unity as well as the sheer multiplicity of numerical

1. *The Reconstruction*, p. 52.
2. Ibid., p. 31.
3. Ibid., p. 6.
4. Ibid., p. 108.

states. But, the crucial question is : is it logical to claim 'a unity in multiplicity'. The dilemma he faced was seemingly unsolvable. By keeping the self firmly grounded in the realm of experience he tried to avoid the artificial and empty ego of Kant — on the other hand, in asserting that self transcends any particular mental state, he appears to take the self outside the realm of experience. Iqbal's 'finite centre of experience' or 'a directive energy' are nothing but metaphysical substance come to life again. It is a difficult problem which Iqbal faced in the same spirit as al-Ghazali and Kant. One must appreciate the fact that Iqbal was conscious of this difficulty and himself tried to find possible ways out. Finally, he seems to have fallen back upon a vague type of mental substance for formulating his concept of the self.

Personal Identity

Personal identity is individual indentity as possessed by a person or self. An individual, whether an in-animate thing, a living organism or a conscious self, is identical in so far as it preserves from moment to moment a similarity of structure. Personal identity involves in addition the conscious recognition of sameness. Various empiricists have stated that we can know that P is one and the same person as an earlier person only if we can show bodlly continuity of memory and character. This is called the identifying criteria. Such criteria could hardly be fulfilled by bodily persons since lack of body rules out one definite check right away. It also prevents us from having performance against which to check memory claims and with which to assess character. Since a criteria based purely on bodily continuity fails to explain all the various aspects involved in the concept of person, philosophers have used various other notions to explain personal identity, e.g., rational and intentional system, ability to use language, being conscious and self-conscious, being a moral agent etc.

As pointed out above, Iqbal's main concern was with the problem of the self rather than with that of person. Moreover, he was essentially interested in personal immortality rather than personal identity, There is, therefore, no thoroughly worked out theory of personal identity as such in his writings. However, he shows some interest in this issue to merit consideration. He approaches the issue from various angles. To begin with he claims

that "the unity of human consciousness constitutes the centre of human personality."[1] In this context he refers to "the unity of inner experience" as well as to the "unknown levels of consciousness."[2] He also asserts that ego reveals itself as a unity of what we call mental states — it is a unity which grows out of body — 'the colony of sub-egos from which a profounder ego emerges'. Mind and body become one in action, and ego is a system of acts. He also mentions insight and striving in this context[3]

Perhaps, the most comprehensive statement concerning the problem of personal identity is found in the following passage by Iqbal. "In order to recognise you, I must have known you in the past. My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not to the past experience of another ego. It is this unique inter-relation of our mental states that we express by the word 'I' "[4] So, the criteria of personal identity, for Iqbal, finally lies in the nature of this 'I' Moreover, "to be a self is to be able to say 'I am' ".[5] It means, in effect, that for Iqbal, the self is the criterion or standard of personal identity. By maintaining itself in a continuous state of tension, and in its "effort to be something" the ego discovers "its final opportunity to sharpen its objectivity and acquire a more fundamental 'I am' '.[6]

Objections have been raised against such use of the word in this context. The problem is largely that of meaning. Obviously, the use of the word 'I' as the criterion of personal identity suffers from a certain grammatical confusion. The 'I' in the phrase 'I am' cannot be said to refer to something particular. But can this purpose be served by converting 'I' into 'it' For, if 'I think' creates problems, it is in the fitness of things to say that 'It thinks in me' just as we say 'It rains here'. But the word 'I' is not used to name a person just as the word 'here' is not used to name a place. It is much more informative to say that 'John thinks' as does 'It rains in London'. Hence, self-identification in

---

1. *The Reconstruction*, pp. 95-96.
2. Ibid., p. 96.
3. Ibid. pp. 96-106.
4. Ibid. p. 100.
5. Ibid. p. 56.
6. Ibid. p. 198.

the sense of 'I am' itself is illusory and cannot give meaning to a view of personal identity.

The above criticism loses much of its sting if it is realized that (i) Iqbal was not using the word 'I' in the frame-work of a theory of meaning. It would, therefore, be a bit misplaced to criticise him in this context. (ii) Iqbal's use of 'I' in his 'I am' stands for what he terms as self and the problem of personal identity is thus regarded as the problem of the self. My contention, here, is that Iqbal was primarily concerned with the problem of the self and treated the issue of personal identity only by implication.

A NOTE ON MUQADDIMAH IBN KHALDUN

A Paganish Philosophy of History.

Salahuddin Ayyubi

The pivotal point in introducing the Ibn Khaldun's philosophy of history is the miraculous part played by "Group Feeling". Ibn Khaldun's "Muqaddimah" was certainly a great work not of its own times only. It was a great achievement in the field of philosophy for all times to come. Yet it is also true that similar esteemed jobs have been done by thinkers of different ages. We cannot believe a certain theory to be true just because it was most imaginative, nicely treated, beautifully presented or that it came from one of our own clan. We as Muslims would only believe that truth lies in whatever has been revealed to us by God Almighty and explained and presented by the Holy Prophet (peace be upon him) or whatever can achieve testimony of these two sources.

We believe that in his "Muqaddimah" Ibn Khaldun has not truly characterized the meanings of "عصبية", group feeling, whereas the Holy Quran has distinctly spoken about it. The Quran says that the prime most hurdle in the path of those who have been presented the "Call" (دعوة) to prostrate to the One Almighty and believe in the authority of the Prophet (peace be upon him), is العصبية الجاهلية a group feeling based upon untrue and unhealthy norms. Thus the very idea of group feeling has been stated to have more that one connotation. A group feeling which leads to the right path is the only desired one. This type of group feeling can also be named as (حمية) (Hamiyyah) a term that connotes much higher values.

The group feeling Ibn Khaldun has spoken of, is based "on lineage or place and culminates in the establishment of royal authority". Now we as Muslims know that those group feelings which generate the ideas of آباء پرستی (worship of kinship) are the abominable one. Again, a group feeling that persuades a man to

stick to the culture and ideology of his own tribe or sect (be it right or wrong) is the greatest hinderance in the evolution of moral values. No change in the ideology of a people can take place if they are not willing to change their cultural pattern.

Thus it is evident that عصبیت "Asabiyyah" should have been dealt with by Ibn Khaldun, just as it has been treated by the Quran. By ignoring the real significance of Quranic concept Ibn Khaldun made certain other mis-judgements as well He talks of religion as a dynamic force that makes the group powerful. In fact Ibn Khaldun should have talked of Ideology and not Religion. He should have talked of Faith as the basic dynamic force. Yet another and the basic fact that Ibn Khaldun ignores in the character of religion to nullify all the prevelant groups and evolve a unique group of its own.

Ibn Khaldun talks of "enthusiasm" as "when the enthusiasm dies" but he cannot pin point the root cause of its death. It is not, so to say "reliance on others, urbanization, getting accustomed to easy and luxurious life, gaining control over substantial amounts of wealth" etc as enumerated by Ibn Khaldun. It is none of these, yet it is all of them at the same time In fact it is the idea of supreme value that matters. It is the goal that counts. If you have before you a goal which you achieve, you will definitely feel pleased after achieving it. This can be observed in so far as worldly affairs are concerned. But if the goal is a higher one, one that is constantly going under the process of an evolution, you will never be able to get it not to talk of getting the pleasure of satisfaction. You will illuminate your abilities, broaden your horizons and zealously make the best use of your qualities to get nearer to your goal, thereby never leaving your enthusiasm to weaken; never of course permitting it to die.[2]

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون[1]

This universe is perhaps still not complete for every moment,
Things are being ordered to 'become' and they are 'becoming.

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 28/320.

زشرر ستـــاره جویم ، زستـــاره آفتـــابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے[1]

I leave the spark for a star and from the star I pass on to the sun.
I have no destination before me to stay at for if I stay, I die.

It is here that we see the most tragic scene of our past and we come to know how عصبیۃ جاهلیۃ has ruined us. How the group feeling caused damage to the glorious state of Islam and how the luxuries of life weakened the structure of values actually within a very short span of time, the goals were changed. Materialism took charge from spiritulism. Worldly concerns overruled higher values and the result is evident. In the words of Ibn Khaldun :

"Excessive sedentry culture and the consequent luxury brings about corruption, decay and finally destruction. This is the lesson of History".

The rise of the first Islamic regime was not based upon عصبیۃ جاهلیۃ. It was based on Religion, an ideology nay on a faith and faith alone. The norm prescribed by Ibn Khaldun "Nobility and prestige are the results of personal qualities" did nothing to do with our 'faith'. The decay started when a tribe who had a very strong group feeling, accepted Islam as its religion at a time when there was no alternative left. Chieften of this tribe could not get sufficient training from the great source of inspiration, معلم اخلاق (peace be upon him). When their real and the most abominable عصبیۃ جاهلیۃ unveiled itself, not long after the death of the Holy Prophet (peace be upon him), the great catastrophy started taking place. Now there was no more faith, no more ideology-Whatever was left was the ancient paraphernalia of tyranny, injustice and pleasure seeking.

The rival groups became a prey to another. This was the outcome of such a group feeling, i.e. superiority of the clan and kinship. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had stressed upon while educating his beloved daughter. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had announced at the time of حجۃ الوداع the last pilgrimage ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم (verily

1. *Payam-i-Mashriq/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 127/297.

most respected amongst you is he who is the most God fearing). By adopting royal sur-names and royal trappings, Abbasids could not strengthen their dynasty. They weakened their faith and became extinct.

We have got to believe in one of the two things: either we say that حمیۃ اسلامیۃ does not and did not need any other feeling for its growth - or - we say that the emergence of an Islamic state was the outcome of a group feeling of Arabs "the tough and courageous Bedouin group" that joined hands in realizing the goal of "Royal Authority".

But how can we choose the second alternative? would not the edifice of Islam tumble down as we dynamite its foundations? Ibn Khaldun just ignores that the emergence of Islamic civilization took place under the flag of faith. It was based upon annihilation of all types of group feelings. Had this not been the fact, that the strong feelings of kinship and lineage could not be demolished. Only once the Arabs had done so and the result was that new vistas opened upon them and in the real sense of the phrase. They took a great leap and turned into ضمیر کن فکاں (The conscience of being).

In general we can say that the standards laid down by Ibn Khaldun in his Muqaddimah" are true as far as the pagan world is concerned. But things have occured otherwise too. For Muslims it has been mainly due to the dynamism of Islamic faith. Ibn Khaldun holds that the expansion and power of a dynasty corresponds to the numerical strength of those who obtained superiority in the beginning. Nevertheless with Muslims it was not (and it should not be) a matter of gaining superiority over others. Islam holds انما المومنون اخوۃ (verily the believers of faith are brothers to each others). All of them are equal. They have equal rights and duties, hence are to be treated equally.

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا

غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا[1]

1. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal, 278/273.*

**You are the secret of being. Disclose yourself to your eyes.
Know the secrets of your self and become a spokesman of God.
O' thee fowl of Haram! Dispose off from your feathers the filthy
(group feelings) of colour & lineage, before taking your flight.**

The Holy Prophet (peace be upon him) treated all his followers equally. Bilal-e-Habshi رضی اللہ عنہ was one of the most beloved. Salman-e-Farasi رضی اللہ عنہ was one of the most honoured. Thus the number of those who obtained superiority in the beginning did not matter. Those who were few, expanded into many without gaining superiority over each other. So much so that at the time of فتح مکہ Fath-e-Makkah, no material lust was at work. The renowned saying of the Holy Prophet (peace be upon him) goes اذهبوا فانتم الطلقاء (Go — for all of you are free!); the superiority gained was only the moral and spiritual one. Blood shedding was not the purpose, show of ruthless force was not the aim.

But alas! in the course of time the real sense of faith disappeared. Once again the tribes of Arab started playing their satanic game of al-asabiyya. Their group feelings reappeared and they started thinking of gaining superiority over other groups. So much so that for the expansion of their regimes, they even refrained from converting the pagans into Muslims — fearing that the amount of جزیہ Jizya would decrease. And perhaps there lurked also a feeling that without non-Muslim subjects, the heady pleasure of superiority might vanish.

We are very proud of Mughal dynasty and we own it as if it were a direct descendent of our magnificent early caliphate. Could not we see that not even an iota of effort was made by the emperor for the spread of Islamic faith? They did not increase the number of Muslims. They could not read the writings on the wall. The non-believers in Indian sub-continent were several times more than the believers. Neither Moghals nor their predecessors, the Lodhies, ever tried to take any lesson from the destructions of the Muslim Society in Spain.

Another principle laid down by Ibn Khaldun connotes that it is easy to establish a dynasty in lands which are free from group feelings Islam has proved to be the greatest exception to this rule. When we speak of the primitive Arab, the first and foremost thing that comes to our mind is "their tribes" and their

tribal scuffles". But Islam spread inspite of most difficult conditions. This could happen only because in Islam group feelings were condemned most vehemently. No Superiority for the 'Arabi' over the 'Ajami' and vice-versa except on account of purity and virtue. No "Qureshi" could be treated as more important than a 'Habashi' only for being a Qureshi. The poor and the needy and also the disabled were shown respect. The Quranic Surah عبس و تولی ان جاءه الاعمی stands as a minaret of light in the bewildering darkness of racial group feelings.

عبس و تولی . ان جاءه الاعمی - و ما یدریک لعله یزکی -
او یذکر فتنفعه الذکری -

"(The Prophet) frowned and turned away. Because there came to him the behind man (interrupting). But what could tell thee — But that prerchance be might grow (in spiritual understanding)? Or that be might receive—Admonition and the teaching might profit him".

Tribal and personal pride was turned into the honour of the Muslim Ummah.

We can, therefore, rightly hold that Islamic Philosophy of History is not simply to derive some conclusions out of the lives of those tribes and clans who could not rise to the sublime heights of morals. Islam on the other hand, demands a radical change and on account of this the very first principle of the history in common stands defeated. A new magnificient edifice has been constructed by Islam on the ruins of group feelings.

After giving a brief account of the early caliphate in Islam (خلافت راشده) Ibn Khaldun goes forward to say :

"Soon the desert attitude of the Arabs and their simple living approached its end. Royal Authority — which is the necessary consequence of group feeling showed itself and with it came its struggle for superiority and thus the use of force."

Thus it seems that according to Ibn Khaldun, Faith did not carry substantial weight in the advancement of Islam. It is strange that Ibn Khaldun, knowing the real meaning and significance of Caliphate نیابت الہیہ (becoming representative of God/the vicegerent of God) makes a false statement that "Islam does not censure royal authority as such". We have already pointed out earlier that a change in the cultural pattern of a

people entails a change in their ideology. Islam therefore, creating its own standards in respect of all aspects of life suggested (and of course it was beautifully examplified) its own form of Government. This form of government had got nothing to do with the group feeling of jahiliyya. The so-called caliphs (except for Khilafat-e-Rashida خلافت راشده closed their ears to the God Almighty's call : افحكم الجاهليه يبغون (المائده) (Are they after the jahiliyya order !

Muslims emperors one after the other, went on switching over to Jahiliyya جاهليه in almost all modes of their lives. It was not a gradual change as stated by Ibn Khaldun. Rather it was an abrupt change and we hold this view-point because of the following :

(a) Islam has put forth clear-cut ideas and the believers are required to show a clear and distinct attitude towards the good and evil Not to mention a form of Government; Islam condemns even assuming the looks of non-Muslims.

(b) Islam has vehemently condemned the act of killing people without moral justification. (قتل مسلم) Qatl-e-Muslim is one of those sins for which there is no chance of forgiveness, Yet we can see that the so-called caliphs did not hesitate in killing of their Muslim brothers just to ensure the stability of their royal authority.

(c) After the death of the fourth Caliph, tyranny, brutality. injustice, lust for worldly wealth, pleasure seeking and what not prevailed in the entire Muslim World. Even the change brought about by the Omer-e-Sani i.e. Omer Ibn Abdul Aziz رضی الله عنه could not live long.

A common Muslim has always had a strong love and devotion for the Sufis صوفیاء. Reason being that the early ones of them could not persuade themselves to accept the drastic changes in the life pattern of the ruling class. They had their own genuine reasons in not accepting the royal dynastics and not becoming a tool in the hands of emperors.

Now if Islam has reached us nearer to truth in letter and spirit, it is through the Sufis and not through the so-called caliphs One must confess that "Royal Authority has no relation with the spirit of Islam. Any group feeling that kills the spirit of faith within us, is not acceptable to we Muslims.

While presenting the principles of Sociology, Ibn Khaldun does not speak much about higher values. He talks of "what ever is" and not of what should be". Although being a Muslim himself, Ibn Khaldun does not explain the Islamic principles of Sociology and History.

Ibn Khaldun's history is that of the "creatures of history" and not of the "makers of history". He says that all what took place during the early days of Islam, was nothing less than a "miracle". But he forgets that if were men and not angels who turned the tides of history.

The early Muslims السابقون الاولون were the makers of history, They did not accept uncritical the age-old fashions and patterns. These magnificient people rejected all types of "group feelings" and on the strength of their faith, they made possible the realization of supreme values. For them their own values were only Utopia". They accepted the challenge of time and chime تو با زمانه ستیز . They marched forward to attain their own "Destiny" تقدیر. A change in the value structure was then the pressing need of mankind.

We conclude by quoting Karl R. popper (The open Society and its Enemies) :

"There can be no history of the past as it actually did happen; there can only be historical interpretations and none of them final; and every generation has a right to frame its own".

Nevertheless while making historical interpretations, we must not forget the basic principles of Islam. The past as it actually transpired during the life of the Holy Prophet (peace be upon him) and the Khulafa-e-Rashedin is خلفاء راشدین in fact contradictory to the past as it appeared otherwise. We must not therefore. try to apply the commonly, sought interpretation to Islam. Hence a paganish philosophy of history has got nothing to do with our faith. The basic principle for the formulation of an Islamic Society امة مسلمه is not the group feeling of Jahiliyya. The principle laid down in the Holy Quran is beautifully summed up in the following 'Surah' *Al-Asr* :

والعصر ان الانسان لفی خسر ـ الا الذین آمنو
و عملو الصلحٰت و تواصو بالحق و تواصو بالصبر ـ

> **"By (the token of) Time (through the Ages) Verily Man is in loss, Except such as have Faith and do righteoues deeds, and (join together) in the mutual teaching of truth and of patience and constancy."**

Time is always in favour of those who unite themselves (to make an Ummah) on the basis of Truth. Patience and Constancy. This is the basic principle of Islam. A complete philosophy of history (interpretation, course of action and prophecy—past, present and future) has been summed up in this single unique paragraph.

Books Under Print

1. **Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir Vol I**
   (*Reprint*)

2. **Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir**
   (*Reprint*)

3. **Urdu Nasr Mein Seerat-e-Rasool**
   Dr. Anwar Mehmud Khalid

4. **Allama Iqbal Sufi Tabassum Ki Nazr Mein**
   Prof. Nisar Ahmad Qureshi

5. **Iqbal—An International Missionery of Islam**
   Mr. Riaz Hussain

6. **Eqa'n-e-Iqbal (revised edition)**
   Prof. Muhammad Munawwar

7. **Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection**
   Mr. M. Siddique

8. **Isharia Makateeb-e-Iqbal**
   Mr. Sabir Kaloorvi

9. **Gulshan-e-Raz-e-Jadid Wa Bandagi Nama Ka Manzoom Punjabi Tarjuma**
   Dr. Ahmad Hussain

IQBAL ON MAN'S METAPHORICAL DEATH

Muhammad Munawwar

One of the most renowned poets of Egypt late Ahmad Shauqi (احمد شوق) had said :

النّاس صنفان موتى فى حياتهم ! !
و آخرون ببطن الارض احياء

"Human beings are of two kinds, those who are dead in life, and others who are alive in their graves."

By metaphorical death, here, is meant the first kind of death. Dead, metaphorically, are persons who exist but are not counted among the living. They are rather counted out. They are "breathing-dead" bodies on foot, sorry creatures, rejected by their graves and always in search of graves. They do not walk on God's earth ; they only drag their corpses. Their breathing is only a process of evaporation. If someone insists on calling them alive, then they are so only figuratively. They are far removed away from the reality of life. Their souls are as good as dead wood. Their perception is petrified. No aim, no determination. For them nothing is good, nothing bad. They cannot discriminate good from evil. Their vision is sightless. They are for ever astray and know not. How can such persons be called human beings ? They are not unlike the dancers depicted in Oscar wildes' poem "The Harlot's House".

"Sometimes a clock-work puppet pressed.
A phantom lover to his breast.
Sometimes they seemed to try to sing.

. . . . . .

Then turning to my love I said,
"The dead are dancing with the dead,
The dust is whirling with the dust".

Such persons whose actions are not of their determined choice have aptly and justly been called puppets by Oscar Wilde. They hug each other but they do so as robots. They do not qualify even for Hawthorne's description, "Sensuous sympathy of dust for dust". They seem to be human beings but are infact, nothing more than solidified dust.

A society is alive if the individuals belonging to that society are exceptionally animated and have definite goals to win and ideals to achieve. But a society clogged with puppets, shadows and phantoms, is a dying society, if not already dead. Whirling phenomena of dust, breathing existences with no soulful activity, put together do not make a living and energetic community. A multitude of zeroes put together, do not come to more than zero.

To live means living in a responsible manner, to be accountable for deeds done. Puppets move but their movements are not actions. A senseless deed is not a role. Only a conscious act of one's own choice is a responsible performance. And how rarely do persons perform acts of their own. To be responsible entails self-knowledge. Without self-knowledge, a person cannot attain cognisance of his station in the process of creation and as such cannot realise himself fully. Without self-knowledge there can be no notion of duties and rights. Self-knowledge is, in other words, the perception of man's ultimate function and final stage of his achievement. But to grow from a homo sapien to a man is a long and arduous journey. He is born as a lump of matter. Innumerable material elements build his physique. But in his material frame or form is deposited a soul-particle as well.

That soul-particle grows into what is called man's spiritual aspect. Man hungers for good and other sensual materials. That is his material aspect. Then comes a stage when a faculty of discrimination begins to operate and the question of what, how much, through which means, raises its head. It means a person begins to distinguish what is good, just and suitable to aspire for and what is evil, unjust and hence not suitable to aspire for. This discriminating faculty when it comes to operate in a person's conscious behaviour entitles him to be called the captain of his fate and the master of his soul.

Man's material aspect is always after dragging him down to dust by conquering the spiritual. The spiritua. aspect, on the

contrary, is always after subjugating the material and soaring to higher spheres. This tussle goes on. When there is spiritual dominance, there is life because values are upheld. Where there is material in command, there is death because values are not operative. Says Allama Iqbal :

دلے چون صحبت گل می پذیرد   ہمان دم لذت خوابش بگیرد !
شود بیدار چون من آفریند   چون من محکوم تن گردد بمیرد ![1]

"A spirit which accepts clay as an associate, begins to take pleasure in sleep, without delay.
It wakes up whenever it creates "self." But when 'self" becomes a slave to the body, the spirit dies out."

As is clear, it is not actual death. It is rather death in life or say death operative in life – death dominating life.
God Almighty defining the Quran declares :

ان هوالا ذكر و قرآن مبين لينذر من كان
حياً و يحق القول على الكافرين ![2]

"This is no less than a Message and a Quran, making things clear that it may give admonition to any one who is alive and the charge may be proved against those who reject".

Explaining the world "alive" Abdullah Yusuf Ali states :

"Alive, both in English and Arabic, means not only 'having' physical life but having all the active qualities which we associate with life. In religious language, those who are not responsive to the realities of the spiritual world are not better than those who are dead. The Message of God penetrates the hearts of those who are alive in the spiritual sense."[3]

Those who are spiritually alive are impressed by the Quran and hence take to the right path. Those who are not alive in the Quranic sense do not pay heed to what the Book of God enjoins. They remain astray and take pride in it. But the Quran admonishes and also warns in clear words and thus stands as a proof

---

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 98.
2. Al-Quran, 36 : 69, 70.
3. The Holy Quran, Sh. M. Ashraf, Lahore, (1936), pp. 1185, 1186.

against those who are rebellious willfully. They, on the Day of Judgement, will not be able to say that they had not received guidance or that they were not warned.

Similarly the Quran while addressing the Prophet explains :

وما يستوى الاحياء ولا الاموت ان الله يسمع من يشاء
وما انت مسمع من فى القبور ان انت الا نذير [1]

"Those that are living and those that are dead are not alike. God can make any that He will, to hear. But you cannot make hear those who are buried in graves."

Here it has been made clear that persons who are spiritually dead cannot be expected to accept guidance. In this regard they are like those buried in graves. Thus it is obvious that the Prophet of God had only to inform, teach, direct, admonish and warn. He was not to compel them to comply with his directions or act according to what he imparted to them. Those who were not alive were to be left alone. Those who were spiritually alive would listen. An Arab poet says in a similar vein, addressing, perhaps, himself :

لقد اسمعت لوناديت حياً   ولكن لا حياة لمن تنادى

"Had you addressed someone alive, you would have been listined to. But he whom you address, is lifeless."

The Quran explaining the inner condition of unbelievers sets forth :

لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها
ولهم آذان لا يسمعون بها اولئک کا لا نعام بل هم
اضل اولئک هم الغافلون [2]

"They have hearts wherewith they do not understand. They have eyes wherewith they do not see. They have ears wherewith they do not hear. They are like cattle. Nay, they are more astray than cattle." It is they who heed not."

1. Al-Quran, 35 : 22.
2. Al-Quran, 7 : 179.

Such persons who eat, drink, and loiter hither and thither, are merely like animals. As human beings they are lifeless. They do not perceive though they look. They do not listen though they hear. They do not understand though they observe. Alive they are, but as animals even worse than animals. They are left alone. God has nothing to do with them. Says Iqbal.

تیرا تن روح سے نا آشنا ہے　　عجب کیا آہ تیری نارسا ہے !
تن بے روح سے بیزار ہے حق !　　خدائے زندہ زندوں کا خدا ہے ![1]

"Your body has no soul. No wonder if your sighs are not answered The Creator is disgusted with a souless frame. God is all life and He is God of those who are alive."

Allama Iqbal has repeated the same theme in the following verse ;

خدائے زندہ دل زندہ کی تلاش میں ہے
شکار مردہ سزاوار شاہباز نہیں ![2]

"The living God is in search of a living soul. A dead prey does not deserve an eagle's assault."

It is obvious that a society is not something suspended in the air. It is a concrete collection of wide awake and soulful individuals. It merits being called a living society if harmony between the spiritual and material, physical and mental and above all . . . . the individual and collective aspirations is maintained. No doubt different individuals possess different qualities. Standards are also different. All cannot be equal in every respect. Yet it is incumbent upon every individual that whatever one attains is aimed at the collective good of the society or the nation to which he or she belongs. No individual should, on account of his higher faculties of attainment pounce upon and appropriate the rights and fortunes of others. If some person or a group of persons does so it is done to the detriment of the society or the nation. This creates imbalance which in sociological terms is a kind of disease. Hence Iqbal's message to every person is to always keep in mind that ;

---

1. *Bal-i-Jibreel*, p. 90/382.
2. Ibid., p. 38/330.

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر !
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا ! ![1]

"The destiny of nations is vested with the individuals. Similarly every person belonging to the Muslim Ummah is its destiny's star."

Every star should be an ascending star of collective well-being. Charles W. Morris explains :

"The individual must know what he is about ; he himself and not merely those who respond to him, must be able to interpret the meaning of his own gesture. Behaviouristically, this is to say that the biological individual must be able to call out in himself the response his gesture calls out in the other and then utilize this response of the other for the control of his further conduct. Such gestures are significant symbols. Through their use the individual is taking the role of the other in the regulation of his own conduct. Man is essentially a role-taking animal. The calling out of the same response in both the self and the other, gives the common content necessary for community of meaning."[2]

Man is not only a social animal, it is in the opinion of Charles Morris a role-taking animal. When this role-taking process slackens or comes to a stop it indicates bad omen. Gestures are then not exchanged. Individuals become egotists. They eat one another. The society is consumed by the mutual egotistic exchange of individuals wrath. A lustful over ambitious person or a group of persons is like dead limbs of a body They are as dangerous as the lazy and idle hippies or their coteric of cocain high persons. Individual physical health rests on the harmony amongst all constituting elements. Loss of harmony is illness. If not cured properly and in time it results in death. Similarly societies where balance is lost, cannot last. This is leprosy of covetousness. This is anarchy of emotions. This is paralysis of foresight This is no self which is strengthened. This is short sightedness that finds an opportunity for free play rather a free for all To shrink towards self-seeking gradually leads to death. Allama Iqbal explains thus :

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 15/657.

2. George. H. Mead : *Mind, Self and Society* : University Press, Shicago, (1959), p. (Introduction xxi).

تن بخویش اندر کشیدن مردن است
از جهـان درخـود رمیدن مرد است !
بـرتـر از فکر تـو آمـد ایـن سخن !
زانکه جـان تست محـکـوم بـدن ! ![1]

"To shrink within oneself is tantamount to death. Leaving the world and receding towards *self* is to accept extinction.
These words are beyond your ken because your soul is over-powered by your body. (Within you it is material aspect that rules)."

Albert Schweitzer, in the following lines discusses almost the same subject i.e. what it is that promotes life and what it is that deminishes it ;

"My life carries its own meaning in itself. This meaning lies in my living out the highest idea which shows itself in my will-to-live, the idea of reverence for life. With that for a starting point —I give value to my own life and to all the will-to-live which surrounds me. I preserve in activity, and I produce values. Ethics grow out of the same root as world and life affirmation for ethics, too, are nothing but reverence for life. That is what gives me the fundamental principle of morality, namely that good consists in maintaining, promoting, and enhancing life, and that destroying, injuring, and limiting life are evil."[2]

Egotists and self-seekers look as if they were alive though in actual fact they are worthless and as dead as a dodo. All sorts of advice fall flat on them. Even if they join colleges and universities and obtain enviable certificates and Degrees, testifying to their acumen and scholarship, in this field of knowledge or that, yet if they are lust-ridden, they cannot be counted amongst the living ones. To be a scholar is one thing. To be human is something else. Scholarship is not a surety of a scholar's integrity, sincerity, truthfulness, good neighbourliness, kindness and magnanimity. A person may possess a character in inverse proportion to the height of his educational qualifications. Purity of heart cannot be had through instructional institutions where knowledge is imparted but morals are neither taught nor-practised. And according to those who have been leading moral

1. *Javid Nama*, p. 120/690.
2. *Civilization and Ethics*, Unwin Books London, (1961). p. 11.

lives, it is only through purity of heart that moral teaching leaves lasting impact. Without the deligent receptivity of a pure heart all pieces of advice and ethical demonstrations run out leaving almost no effect as if all teachings in that regard, were like water poured on duck's back. Ab-dal-Qahir. (عبدالقاہر) b. Abdullah al-Suhrawardi explains the above subject in examples as follows:

"A grain-sower went with grain. He picked up a handful of it. Some of the seeds fell on the path. In no time birds descended and picked them up. Some of the grains fell on a slab of stone covered with a thin layer of earth and a bit wet on account of dew drops. The grain sprouted and grew a little. Then the roots touched the stone. They could not penetrate it hence dried up. Some grains of seed fell on a good earth where there was a thorny growth. When seeds sprouted and the seeds-lings gained some height, they were strangulated by the thorny growth. Thus they became useless and got intermingled with thorns. And some of the seeds fell on a good earth which was neither a path, nor a layer on a stone, nor replete with thorny growth. Here the seeds grew into what they should"[1]

Abd-al-Qahir, proceeding further elucidated these examples and told the readers that the heart which is like a path cannot retain good lesson. The devil descends and takes it away in no time. The listner forgetting all of it. When the other who listens but has been likened with a slab of stone, is a person who listens deligently but his heart has absolutely no intention to act accordingly. Therefore, the lesson does not take root in his heart and vanishes. He likened the grain that fell on a good earth but with thorny growth, to a person who listens and intends to act accordingly, but his lusty ambitions prevent him from translating his good intentions into actions, therefore, he turns away from the desire to do good. His desire becomes unaffective like the seedling strangulated by the thorns. Abd-al-Qahir likens the seed falling on good earth without thorns, to the listener who understands and acts according to the advice he listens to and keeps aloof from lusts. He likes and keeps to the right path—Such a person is a Sufi. Sufis, define Sufism, as purity of heart and shunning all sorts of pollution. In short all these examples are degrees of being alive—to what extent and how much.

---

1. *Awarif-al-Ma'arif*, Dar-al-Kitab-al-Arabi, Beirut, (1966), p, 22.

People are alive in proportion to good deeds done by them and they are dead according to the quantum of their misdeeds. And those who do nothing, neither good nor evil, are worst among the dead in the particular sense, operative in this article. There are people who cannot discriminate between good and evil. There are others who can, but still do evil, and cannot overcome evil temptations. Socrates is often quoted as saying that people do not know evil otherwise they would not have indulged in it. Our observation and experience proves quite the contrary. To know and to understand evil is something else but to overcome the unbridled desire to do evil is quite a different matter. People know the dangers of over-smoking. They know the dangers of cocaine and marijuana. Everybody understands to what gambling leads. Every addict to strong drinks knows what the addiction results in. All such helpless people are slaves to their material selves. They cannot exert their will. They cannot implement their determinations. Such persons are not alive in reality. They say, if not all of them, millions, of them certainly, that it was their luck. They were made to remain earth-rooted. Palmists had told them like that. Astrology had indicated that they could not rise above a certain level of will power. But Iqbal declares :

تو اپنی سر نوشت خود اپنے قلم سے لکھ !
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تیری جبیں !
یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں !
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں ![1]

"You should write your destiny with your own pen. God's pen has left your brow blank."
"This azure atmosphere which we call sky is in reality nothing provided we muster courage to fly."

At an other place Allama Iqbal again lays stress on the same point :

---

1. *Darb-i-Kalim*, p. 176/638.

تیرا زمانہ تاثیر تیری ! ناداں نہیں یہ تاثیر افلاک !
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے جس نے سیئے ہیں تقدیر کے چاک[1]

"Your age (Time) must have your impact You are ignorant of the fact that it is not under the influence of stars"
"I have seen such madness as well (determination that looked like madness) which has sewn what the destiny had torn up."

Apparently things do look impossible. There are hurdles which peole find unsurmoutable. Yet there are individuals determined, unswerving and sure who take upon theselves to prove they can defy any opposition to their will And History stands witness to the fact that such intents as were termed a definite mark of madness, turned the impossible into possible. Perhaps it was G B. Shaw who stated that all progress of the world was due the unreasonable persons. When self-confident persons resolve to do something then cowardly calculations of reason do not stand in their way. Life is will. Where there is no will there is death.

And there are persons and groups who become mentally lethargic. They do what others especially the well-to-do, usually do. They do not apply their mind whether what they do or desire to do is correct or plausible in itself. And the majority of people are blind followers of others, individuals as well as socities, Sometimes people do something and the reason for their doing so is that many others were doing the same. Care should always be taken in copying others. Sometimes, the great majority of the members of a society may choose a wrong path and thus bring about destruction. Mirza Ghalib, one of the most celebrated poets of Urdu and Persian, very rightly had said :

ازاں کہ پیروی خلق گمرہی آرد ! !
نمی رویم براہے کہ کارواں رفت است

"As following others can result in putting ourselves to a wrong path-henoe we are not going to choose the path for us only because the whole caravan had taken to it (the whole caravan could go wrong)."

Allama Iqbal States :

1. *Darb-i-Kalim*, p. 113/576.

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب
پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے[1]

"If to copy others, (without critical analysis) were a good habit and profitable mode of life then the Prophet (S.A.S) would have gone the way his forebears had gone."

Therefore, according to Islam the leaders, dignitaries and celebrities in all walks of life are advised to act with utmost responsibility. People follow the big ones whether they be big as academicians as religious scholars, politicians or rulers. If they adopt an evil mode of life and uppish manners, they misguide thousands, rather millions of people belonging to the lower strata who take pride in looking and behaving like those who are at the higher pedestal. All those who are looked upto for standards should set beautiful standard. They should uphold positive and life-enhancing values. If they set bad examples they will have to account for those who followed them out of awe or respect.

Anyway to follow others blindly is a sort of mental slavishness. A person who has a self i.e. confidence in himself, acts responsibly. He follows where he should. He goes his own way where he should. He does not go against others on account of sheer malice or conceit, even if others do the right. A conceited person is also a slave—a slave to his own animal self. In short, it is not easy to act independently in the real sense of the word. The majority of the individuals and groups act as slaves. And hence they are not fully alive.

In the field of literature too it is observed that a person who becomes a "celebrity" assums the status of a reference. His ideas, words, terms and sentences are quoted uncritically. If he gains much in fame, then his pet sentences and phrases become quotes. To follow him and to quote him becomes rather a literary fashion. Gradually, there emerges a circle of like minded people who give airs to themselves for belonging to each other, the integrating element being the reverence for that particular "celebrity", For some years they treat themselves as high-brows and those who lack confidence crouch before them. But Allama Iqbal would like to ask them whether they were sure that they had

---

1. *Payam-i-Mashriq*, p. 222/392.

not fallen in the traps of something flashy and flaunting. This is why he admonishes ;

گر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ !
بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ[1]

"Foreswear, following the nightingale and the peacock. The nightingale is nothing more than voice and the peacock is nothing more than colour."

The "literary high-brows" and "bullies" are selling their aphorisms, symbols and pet idioms. There is nothing in them. It is all flashy, beautiful crust and no kernel. An Arab poet, addressing a friend of his, who was following a group of cultural high-brows rightly castigated this kind of complex :

یابن سعید یا ابا جعفر ! أظهرت دینا غیر ما تخفی
لست بزندیق و لکنما !! أحببت ان تعرف بالظرف

"O Aba Ja'fer b. saeed, you show off a religion which is not your real creed.
You are not an atheist but you crave for renown as a liberal person."

Such slavish attitude diminishes self. One should be independent and not slavishly "liberal". One should look at things with one's own eyes and should obtain lesson, pleasure and vision of his own. Lacking independent vision is a mark of diminished self-confidence and denotes diminished life.

Socieities and nations who become politically enslaved and subjugated by other societies and nations present the worst kind of death in life. They are the most wretched form of breathing dead bodies. Politically enslaved people lose all confidence in themselves. They look with utmost reverence upon whatever belongs to their masters, howsoever, inferior or abominable, in actual fact, that might be. They look down upon whatever is their own howsoever valuable and worth-while that might be. The potentialities of the enslaved societies remain unrealized ;

---

1. *Bal-i-Jibreel*, p, 76/368.

از غلامی مرد حق زنار بند !! — از غلامی جوہرش ناارجمند !!
کور ذوق و نیش دانستہ نوش — مردۂ بے مرگ و نعش خود بدوش
آبروئے زندگی در باختہ ! — چوں خراں با کاہ و جو درساختہ[1]

"In slavery, a believer in one God, adopts the manners of idol worshippers. In slavery, a belivers' potentialities remain dormant"
"His taste dies out hence he takes poison for honey. He is a corpse without death carrying his dead body on his shoulders."
"He has gambled away the respect for life and has reconciled filling his belly with trash like donkeys."

According to Allama Iqbal slavery, of all deaths is the worst death. Slaves are the most miserable breathing dead bodies ;

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام
مکر و فن خواجگی کاش سمجھتا غلام[2]

"There is much brutal kind of death. Name of that death is slavery. Would that the slave could understand the trickery and artifice of the masters."

Allam Iqbal doubts the capacity of a slave to experience resurrection ;

بانگ اسرافیل اُن کو زندہ کر سکتی نہیں !
روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد !
مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوش لحد[3]

"Israfil's trumpet cannot resurrect those whose body remained soulless even when they were alive".
"All who possess life have to go to the lap of the grave but it is only the free and emancipated who will regain life after experiencing death".

And, then there is a dialogue between the dead body of a slave and the grave. Several times Allama Iqbal has used the technique

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 180/572.
2. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 35/677.
3. Ibid., p. 20/662.

of making others express his opinions. It has a dramatic tinge and is meant to add strength to his exposition. He succeeds, invariably ;

قبر ——— (اپنے مردے سے)

آہ ظالم تو جہاں میں بندۂ محکوم تھا ! !
میں نہ سمجھی تھی کہ کیوں ہے خاک میری سوزناک
تیری میت سے مری تاریکیاں تاریک تر ! !
تیری میت سے زمیں کا پردہ ناموس چاک
الحذر محکوم کی میت سے سو بار الحذر ! !
اے اسرافیل ، اے خدائے کائنات ، اے جان پاک[1]

"Grave (addressing the corpse it contained) O you gloomy impact of opression—were you a slave person in the world? I could not understand why my frame had kept burning Your corpse has turned the darkness that surrounds me, still darker. On account of your corpse earth has suffered utter disgrace."

"I shun the grave of a slave vehemently. I declare it a hundred time to you O Israfil! O the Creator of the universe! and O the Sacred spirit!".

In the same vein Allama Iqbal alludes to the youngmen who were being educated in the institutions where instruction was imparted and subjects were taught with a view to kill the spirit of the students so that they would begin to think as their Masters thought and start looking at things as their masters did. They would even adopt the morals, tongue and the costume of those who ruled them. They do uncritically just to copy their rulers. Emerson was right whom he said ; "Slavery is an institution for converting men into monkes." And they did so without being conscious of the loss they incurred. They got transformed in such a tricky way that instead of feeling ashamed of their transformation they took pride in looking like their western chiefs. Allama says and the rub of these words cannot be fully tasted by us now as we are no longer slaves. Yet the reflection of an injured sense or self respect experienced by an enslaved society is, vividly expressive :

1. *Armaghan-i-Hijaz*, pp. 20, 21/662, 663.

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے ! !
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس ![1]

"This college—going young man looks alive. In fact he is a dead body who has borrowed breath from the West."

The over all policy of the conquerors in respect of subjugated peoples is always meant to weaken the spirit of slaves so that, by and by they reconcile to their slavish plight, rather they start looking with pride at things which are in fact the token of their enslavement. This is how Allama Iqbal shows his utter disgust with the educational policies of the colonialists :

چومی بینی کہ رہزن کارواں کشت
چہ پرسی کاروانے را چساں کشت
مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی
کہ از وے روحِ قومے را تواں کشت[2]

"You are looking at how the plunderer has destroyed the whole caravan. Then why should you ask me of the way in which he did so. Do not feel yourself immune from the effects of the knowledge you are obtaining. With this kind of knowledge the spirit of a whole nation can be killed."

There are poisonous foods or at least foods that do not suit the requirements of a physique. If no change in the menu takes place in time, the body dies. Similarly there are philosophies, thoughts, principles and theories that diminish mental and spiritual vitality and inch by inch lead to a mental and spiritual demise. It is the positive and invigorating bringing up which changes the outlook for the better and the negative and attenuating indoctrination which brings about a change for the worse. Through one mode societies gain courage and vitality and through the other they attain despair, langour and cowardice.

We have seen that improper food results in disease and death of the body. We have perceived that incongruous education kills the spirit of individuals and societies. Foreign rulers impose particular syllabi on the subject peoples to mould their outlook

---

1. *Darb-i-Kalim*, p. 171/633.
2. *Armaghan-i-Hijaz*, 101/983.

in a mode that would suit colonial interests. A slave socie cannot run away from this calamity easily. This is why, accor ing to Allama Iqbal slavery is the worst kind of death.

But Allama Iqbal saw that sermons emanating from tl mosques and monastries were also not life-giving. They we life killing. This is why Allama Iqbal castigated the religio leaders, with not less biting phrases than those used against tl foreign rule. If the religious leaders and scholars begin to inje into the soul of their society, the feeling of despondency and a inclination towards relinquishing the battle-field of life to se comfort in seclusion, it is clearly a bad omen and it suits tl purpose of the alien authority. Speakers and writers who tea and propagate defeatism, are in a way allies of foreign maste All such teachers, preachers, writers and speakers are accordi to Allama Iqbal, accursed persons ;

سخت باریک ہیں امراضِ امم کے اسباب !
کھول کر کہیئے تو کرتا ہے بیان کوتاہی !!
دینِ شیری میں غلاموں کے شیوخ اور امام!
دیکھتے ہیں فقط اک فلسفۂ روباہی !
ہو اگر قوتِ فرعون کی درپردہ مرید !
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللہی ![1]

"Causes of ailments of nations are extermely subtle. Words fail us if try to state it openly. Preachers and saints of enslaved peoples disc only fox-philosophy in the life-style of lions.

If Mosaic revelation be inwardly devoted to pharoah's power a authority, it surely is a curse for the nation (of Moses)."

At another place Allama chastises the defeatist attitude of bo the religious leaders who preach in mosques and saints who tea in monastries, in the following quatrain :

فرنگی صد بست از کعبه و دیر !! صدا در خانقاهان رفت لاغیر !
حکایت پیش مُلا باز گفتم ! ! دعا فرمود یا رب عاقبت خیر ![2]

1. *Darb-i-Kalim*, p. 158/620.
2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 73/955.

"The Europeans bagged their game from the Sanctuary of Kaaba an other places of worship, but the voice that was raised in the monastrie spoke. None else (God Himself ordains all things)
I related this story to the Mullah who prayed, O, Lord make end (lif hereafter) pleasant."

Similarly Allama Iqbal addressing the Mullah says ironically :

سخن زنامہؑ و میزان دراز تر گفتی ! بحیرتم کہ نہ بینی قیامت موجود ![1]

"You have delivered prolonged lectures on the book (of man's deeds)
and the balance (of God's Justice)
I am amazed you do not look at the Doomsday which is already upon us."

The turmoil life in our society and injustice prevalent here and now, was not being discussed by our preachers and scholars. How the nation could fight its battles of day to day life, was not their concern. They only talked of what could happen on Doomsday when human beings would be called upon to account for their deeds performed in this world. They dwelt much more upon the description of God's balance and record of men's deeds than upon the inculcation in the minds and souls of their listeners as to how to be brave, how to be just, how to live a life free of the shackles of slavery, how to mould the lives of their pupils and devotees according to the ego-strengthening principles of Islam.

Teachers, preachers and mentors told their devotees to adopt the mode of seclusion which meant monasticism, inertia, langour and a reluctance to face realities. Such guides according to Allama Iqbal, were preachers of death ;

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبرو محراب !
دین بندہ مومن کے لئے موت ہے یا خواب
اے وادی لولاب[2]

"If mosques be unstirring then the religion of a believer can be nothing more than a dream or death
Listen ! O, the Valley of Laulab."

تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالم پیری[3]

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 118/510.
2. *Darb-i-Kalim*, p. 34/676.
3. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 38/680.

> "Your way of life and your literature smack of monasticism. This verily marks the decay of dying nations."

Allama Iqbal has an idea of his own regarding abondonment. In his view abondóning the world does not mean seclusion from day to day problems of life, it is rather abondonment of greed, lust, covetousness, unbridled and sinful ambitions to pose as a bully to society. For Allama Iqbal Islam is the only means of enabling human beings to become truly human. And this he cannot be unless he is the master of his own self. A man who stands emancipated from all wantonness and carnality, is in fact the conqueror of the lower world. To forsake is one thing and to free of worldly avidity is another says Allama Iqbal :

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری ![1]

> "Height of abondonmeant lies not in forsaking the world. Height of abondonment lies in sujugating the terrestrial as well as the celestial."

In Allama Iqbal's opinion, the alive and truly so, are persons who willingly accept the challenge of life and fight against various types of evil. They do not mind whether they succeed in their mission or fail. A believer knows that there is yet a life after death which is everlasting. Such a person lays down his life trying to strengthen the forces of good. A man of conviction never surrenders before untruth and injustice. Therefore, according to the Quran such a person lives on. To live, for dying on the path of rignteousness is living genuinely. Life is a constant toil for the preservation and implementation of good. And a life sacrificed for the preservation and implementation of good is not cut short. It attains constancy, martyrdom makes life ripe for eternity. In the words of Allama Iqbal :

نہ پنداری کہ مرد امتحاں مرد !
نمیرد گرچہ زیر آسماں مرد !
ترا شایان چنیں مرگ است ورنہ
زیر مرگے کہ خواہی میتواں مرد !![2]

---

1. *Bal-i-Jibril*, p. 42/334.
2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 114/996.

"Never consider a man as dead who stood the test. He does not in reality expire although he passes away under the sun.
Such is the death as you should deserve, otherwise you can die in whatever manner you like."

A believer strives in the path of Allah. When he succeeds he says: "Allah be praished". When he fails he says: "Allah be praised". This behaviour is the hall-mark of a believer. He neither feels elated nor frustrated. His conviction is that everything belongs to Allah, including life. From Allah to Allah. Elation and frustration indicate a feeling of personal gain and personal loss, whereas a believer is a trustee of Allah regarding whatever apparantly is his. A trustee, a real trustee, is one who is always ready to return what is entrusted to him to the owner. Life also is a trust and can be claimed back by the Master. Then why should a believer be afraid of death. But Allama Iqbal says :

مسلمانے کہ مرگ از وے بلرزد   جہان گردیدم و اورا ندیدم ! ![1]

"I have not been able to find out a single Muslim of whom death be afraid, although I have travelled far and wide in the world."

Life can never flourish under constant fear of death. That is not a full life. It is always the good practical examples which inspire hearts to do good. It is the example of bravery that inspires bravery. But in a society where inspiring examples be not available life begins to shrink. High hopes lie scuttled and sink into the minds, unconscious layer. Under such despondent circumstances a voice of hope sounds odd. Allama Iqbal had to shake his despairing society into becoming awake to their appalling condition. They were to be made aware of the fact that they were not alive. They were dead and they did not know it. Says Allama Iqbal :

وائے قومے دل زحق پرداختہ !!   مرد و مرگ خویش را نشناختہ[2]

"Woe be to a nation which stands far removed from Truth (God) and hence has died but is not ware of her death."

---

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 40/922.
2. *Pas Chih Bayed Kard*, p. 16/812.

Such persons are fugitives from life. They enjoy the society of only those who do not talk of life. Like-minded people are a fraternity. Lovers of escape from the challenges of reality are also a closely-nit brotherhood. Tavern tots have their own circles. Hunters like hunters. Lovers are fond of lovers. "Birds of a feather flock together" Hazrat Sheikh Abd-al-Qadir al-Jilani states :

أنت میت و صحبتک ایضا لموتی القلوب ، علیک
بالنجباء والابدال و انت قبر تاتی قبراً مثلک ، انت
زمن یقودک ، زمن مثلک انت اعمی یقودک اعمی مثلک ۔[1]

"You are spiritually dead hence you keep company of those who are spiritually dead. You should adopt the company of the alive, the noblemen and the sons of noblemen. But you are a grave hence you come to a grave like you. You are a corpse. you come to a corpse like you. You are a cripple and a cripple like you is your leader. You are blind and a blind man like you is your guide."

Allama Iqbal had admonished the Muslim Ummah the enslaved people, for their death-like lethargy. He exhorted them to be up and doing and urged them to check the account of their deeds everyday to know whether they found them selves better than what they were the day before.

اگر امروز تو تصویر دوش است　　بخاک تو شرار زندگی نیست ![2]

"If your today is a true copy of your yesterday then your body of clay contains no spark of life."

Breathing-dead bodies can be reenlivened and Allama Iqbal tells us how. But it is a different subject and demands separate treatment.

---

1. *Al-Fath-ur-Rehmani*, Egypt, p. 199.
2. *Payam-i-Mashriq*, p. 37/207.

IQBAL'S IDEAL PERSON AND RUMI'S INFLUENCE

Riffat Hassan

A cursory glance at any part of Iqbal's philosophy, in parti- ılar his conception of "*Mard-e-Mo'min*", would reveal Rumi's o⁄ound influence. Rumi was Iqbal's acknowledged '*murshid*'. ·ofessor Hakim has observed, "If a free man like Iqbal could ; called the disciple of any man, it is only of Rumi".[1] Rumi is bal's intellectual progenitor, and it is only with reference to is great mystic-poet that Iqbal admits with frank pride :

تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی[2]

You too belong to the caravan of Love—
that caravan of Love whose chief is Rumi.

Iqbal's view of evolution has been greatly influenced by ımi whose ideas on the subject were a message of hope and / and did not bring the gloom and despair which came in the ke of Darwin's theory.[3] For Rumi the lowest form of life is ıtter but matter is not dead or inert :

باد و خاک و آتش بندہ اند   با من و تو مردہ باحق زندہ اند[4]

Air and Earth and Fire are slaves,
for you and I they are dead, but not for God.

---

1. Hakim, K.A., "Rumi, Nietzsche and Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, ore, 1966, p. 201.

2. *Bal-i-Jibril*, p. 200.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, 121-122.

4. Rumi, J. *Masnawi-e-Ma'nawi*, (edited by Furuzanfar, B and visb, M) Tehran, 1963, Book I, p. 53.

According to Rumi, the self originated in the form of matter consisting of dimly—conscious monads. Rumi's theory is stated thus :

آمده اول باقلیم جماد   وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد   وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون بحیوان اوفتاد   نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن   خاصه در وقت بهار و ضیمران
باز از حیوان سوی انسانیش   میکشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت   تاشد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یاد نیست   هم ازین عقلش تحول کردنیست[1]

First man appeared in the class of inorganic things
Next he passed therefrom into that of plants
For years he lived on as one of the plants,
Remembering nought of his inorganic state so different,
And when he passed from the genetive to the animal state,
He had no remembrance of his state as a plant,
Except the inclination he felt to the world of plants,
Especially at the time of spring and sweet flowers ;
Like the inclination of infants towards their mothers,
Which knew not the case of their inclination to the breast.
Again the great Creator, as you know,
Drew men out of the animal state into the human state.
Thus man passed from one order of nature to another,
Till he became wise and knowing and strong as he is now
Of his first souls he has now no remembrance,
And he will be again changed from his present soul.
(Translation by Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 121-122.)

Iqbal's concept of the evolution of human beings expressed in lines such as the following is strongly reminiscent of Rumi's thought on the subject :

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں ، پھول میں ، حیواں میں ، پتھر میں ، ستارے میں[2]

That which is conscious in human beings sleeps a deep sleep in trees, flowers, animals, stones and stars.

1. *Masnawi-e-Ma'nawi*, Book IV, pp. 173-174.
2. *Bang-e-Dara*, p. 143.

and

کس کس جتن سے میں نے بنایا　　رتبہ بہ رتبہ پایہ بہ پایہ
جامد کو جامی، جامی کو حیوان　　حیوان کو وحشی، وحشی کو انسان[1]

With great effort have I made,
rank by rank, part by part,
inorganic into organic, organic into animal,
animal into brute, brute, into, human.

For Iqbal, as for Rumi, God is the ultimate source and ground of evolution.[2] He does not regard matter as something dead because from the Ultimate Ego only egos proceed

نریزد جز خودی از پرتو او　　نخیزد جز گہر اندر زو او[3]

From its ray nothing comes into being save egos,
From its sea, nothing appears save pearls.
(Translation by Dar B.A. *Iqbal's Gulshan-e-Raz-e-Jadid and Bandagi Namah*, Lahore 1964, p. 36.

The Ultimate Ego is immanent in matter and makes the emergent emerge out of it. There are various levels of being or grades of consciousness. The raising note of egohood culminates in human beings.[4]

Iqbal shares Rumi's belief that evolution is the outcome of an impulse of life manifesting itself in innumerable forms. The vital impulse determines the direction of evolution as well as evolution itself. Life is that which makes efforts, which pushes upwards and outwards and on. All the striving is due to the elan vital in us, "that vital urge which makes us grow, and transforms this wandering plant into a theatre of unending creation".[5]

Like Rumi, Iqbal also looks upon evolution as something great and glorious, not as something signifying human sinfulness

---

1. Cited in Badvi, L. "A Forgotten Composition of Iqbal", *Iqbal Review*, January 1965, pp. 77-78.

2. Khatoon, J. *The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*, Karachi 1963, p. 121.

3. *Zabur-e-'Ajam*, p. 224.

4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 71-72.

5. Durant, W. *The Story of Philosophy*, New York, 1933, pp. 345-346.

and degradation. The "Fall" is the beginning of self-consciou ness—the stage from where persons of God would begin th conscious search for perfection. Greeting Adam, the Spirit Earth says :

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں !
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں !
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں !
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں !
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ ![1]

The light of the world-illuminating sun is in your spark,
a new world lives in your talents ;
unacceptable is a paradise which is given—
your paradise lies hidden in your blood.
O form of clay, see the reward of constant endeavour.

One of the most notable characteristics of Rumi's thought i his ardent belief in the efficacy of constant endeavour.[2] Iqba shares with Rumi this special kind of mysticism—sometime referred to as the mysticism of struggle—the kind of mysticisn which strengthens and fortifies, rather than weakens or puts t sleep, the potentialities of the Self. In his Introduction t *The Secrets of the Self*, Professor Nicholson comments, "As muc as he (Iqbal) dislikes the type of Sufism exhibited by Hafiz, h says homage to the pure and profound genius of Jalaluddi though he rejects the doctrine of self-abandonment taught by th great Persian mystic and does not accompany him on his panthei stic flights".[3] Although, as has been observed above, Iqba could not follow Rumi into all the regions of mystic ecstasy, ye their mysticism—Rumi's and Iqbal's-have a lot in common. It wa 'positive', it affirmed life and upheld passionately both th dignity and divinity of human beings This mysticism may perhap be best described in terms of Love-a concept which forms th chief link between Iqbal and Rumi. For both Rumi and Iqba

1. *Bal-e-Jibril*, p. 179.
2. Vahid, S.A. *Studies in Iqbal*, Lahore, 1967, p. 102.
3. Nicholson, R.A., Introduction to the *Secrets of the Self*, Lahore 1964, pp. xiv-xv.

the ideal person is an embodiment of love, a paragon of "*Ishq*". For both of them love is assimilation and expansion. It is linked with the doctrine of hardness, and the sole mean of attaining "the Kingdom, the Power, and the glory". It is this attribute which distinguishes more than anything else, Iqbal's ideal person from Nietzsche's Superman and places him or her in close. proximity to Rumi's "*Mard-e-Haqq*"

Not only do Rumi and Iqbal regard the advent of human beings on earth as a happy event, they are also staunch believers in the personal creation of destiny and the freedom of the will. In numerous places Rumi has reiterated the thought of the following lines :

اختیارے ہست مارا بے گمان   حس را منکر شانی شد عیان[1]

It is certain that we possess freedom of the will—
you cannot deny the manifest evidence of the inner sense.

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[2]

Through action life is made heaven or hell,
for this person of clay, by origin, is neither from heaven nor hell.

Both Rumi and Iqbal go beyond upholding the freedom of the will to a belief in "*tawwakul*" or trustful renunciation. "*Tawwakul*" is born not out of an awareness of one's helplessness, but is the result of "Iman", the vital way of making the world our own.[3] "Iman", says Iqbal, "is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind, it is a living assurance begotten of a rare experience".[4] Only "strong personalities are capable of rising to this experience andthe 'higher fatalism' implied in it".[5]

This 'higher fatalism' described thus by Tennyson :

"Our wills are ours, we know not how,

---

1. *Masnavi-e-Ma'nawi*, Book V.
2. *Bang-e-Dara*, p. 307.
3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 109.
4. Ibid., p. 888.
5. Ibid., pp. 109-110.

Our wills are ours to make them Thine"[1] is described variously by Rumi and Iqbal. The former says :

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد و انکہ عاشق نیست جبس جبر کرد[2]

The word 'Determinism' causes Love to grow impatient,
only one who is not a lover regards 'Determinism' as a prison.

and the latter writes :

چون فنا اندر رضائے حق شود بندۂ مومن قضائے حق شود[3]

When he (she) loses himself (herself) in the will of God
The Mo'min becomes God's instrument of destiny.

Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person's life in God is not annihilation but transformation. "The Ideal Man freely merges his own will in the will of God in the ultimate relation of Love".[4] It is more than likely that Iqbal's ideas about the deep love between human beings and a personal God which form one of the most profound and inspiring part of his writings, were clarified and strengthened through his contact with Rumi's thought.

The resemblance between Rumi's "*Mard-e-Haqq*" and Iqbal's "*Mard-e-Mo'min*" is quite unmistakable. In both cases the Ideal Person is a combination of the contemplative person and the person of action. Iqbal places more stress on action than Rumi does but this hardly constitutes a fundamental differenc.

Both Rumi and Iqbal believe that the whole course of evolution is steered towards the creation of the Ideal Person. "He is the final cause of creation and, therefore, though having appeared last in point of time, he was really the first mover. Chronologically, the tree is the cause of the fruit but, teleologically, the fruit is the cause of the tree".[5] To his Ideal Person, Rumi says :

---

1. Tennyson, A "In Memoriam, A.H.H.", *The Poetical Works*, London, 1954, p. 239.
2. *Masnawi-e-Ma'nawi*, Book I.
3. *Pas Che Bayad Kard A Aqwam-e-Sharq* ? p. 14.
4. Hakim, K.A. *The Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1959, p. 110.
5. Ibid,, p. 93.

پس بصورت عالم اصغر توئی — پس بمعنی عالم اکبر توئی
ظاہراً آن شاخ اصل میوه است — باطنا بہر ثمر شد شاخ ہست
گر نبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد — گر بصورت از شجر بودش نہاد[1]

Therefore, while in form thou art the microcosm, in reality thou art the macrocosm
Externally the branch is the origin of the fruit ;
Intrinsically the branch came into existence for the sake of the fruit.
Had there been no hope of the fruit, would the gardener have planted the tree ?
Therefore in reality the tree is born of the the fruit, though it appears to be produced by the tree.
(Translation by Nicholson, R.A. *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 124.)

about his "*Na'ib-e-Ilahi*" Iqbal says :

مدعائے علم الاسمائستے — سرّ سبحان الذی اسرائستے[2]

He is the final cause of "God taught Adam the name of all things." (Sura, 2 : 29)
He is the inmost sense of "Glory to Him that transported His servant by night" (Sura, 17 : 1)
(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, Lahore, p. 81)

and then turning to "the *Rider of Destiny*" proclaims

نوع انسان مزرع و تو حاصلی — کاروانِ زندگی را منزلی[3]

Mankind are the cornfield and thou the harvest,
Thou art the goal of Life's caravan.
(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, p. 84)

For both Rumi and Iqbal, the concept of the Ideal Person constitutes a democratic ideal which does not have the aristocratic bias of Nietzsche's Superman. Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person can work miracles which do not, however, "mean the annihilation of causation but only bringing into play causes that are not within the reach of common experience".[4]

---

1. *Masnawi-e-Ma'nawi*, Book IV, p. 27.
2-3. *Asrar-e-Khudi*, pp. 50-51.
4. *The Metaphysics of Rumi*, p. 110.

Iqbal, we may remember, said the "the region of mystic experience is as real as any other region of human experience."[1]

It is not possible within the purview of these few pages to discuss in any depth the subject of this essay. However, an attempt has been made to indicatc-in broad outline-some of the most striking similarities between the thought of Rumi and Iqbal in so far as they have a bearing on the genesis and growth of the Self and the emergence of the Ideal Person. Rumi's influence on Iqbal has been so all-pervading that it is not possible either to describe or to circumscribe it exactly. *Asrar-e-Khudi*—with Iqbal began his preaching of doctrine of incessant struggle, carries as its introduction the following lines of Rumi (quoted again in *Javid Nama*)

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دام ورد بلولم و السانم آرزوست
زین همر هان سست عناصر و لم گرفت
شیر خدا و رستم و ستانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود جسة ایم ما
گفت آنکه یافت می لشود آنم آرزوست[2]

Last night the Elder wandered about thc city with a lantern
Saying, 'I am weary of demon and monster : man is my desire.
The Lion of God and Rustam-e-Dastan, are my desire.
I said, 'The thing we quested after is never attained'.'
He said, 'The unattainable—that thing is my desire'.
(Translation by Arberry, A. J. *Javid Nama*, London, 1966 p. 29)

and in conclusion one can hardly be better than to observe with one of Iqhal's biographers that "a more accurate and difficult description of Iqbal's own approach to ideals would be difficult to find".[3]

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 23.
2. *Asrar-e-Khudi*, p. 2.
3. Singh, I, *The Ardent Pilgrim*, London, 1951, p. 103.

PUNJAB IN IQBAL'S LIFE-TIME

Riaz Hussain

This Essay attempts to survey the social, political and economic forces at work in the Punjab from 1901—1938 and Iqbal's reaction to men and matters in the Punjab during most of his working life.

During the period under review the population of the Punjab was composed of Muslims (55%), Hindus (35%), located mostly in districts East of the Ravi, and Sikhs (13%). The three communities lived in a state of perpetual conflict in almost all walks of life, religious, economic, political, educational and social. In the rural areas the Muslims formed 57% of the population.

The Peasants' Economic Burden in Iqbal's Time

The Muslims during their rule had treated the Hindus with complete and unbiased justice. In the Punjab while Muslims owned the agricultural land, the Sultans and Mughal Kings had allowed the Hindu money lender[1] a monopoly in trade and finance. The economic position of the two communities was thus balanced. This balance was maintained under the sikh regime.

When the British wrested the Punjab in 1849, they materially changed this economic balance between the Muslim and the Hindu. The Mughal and Sikh Governments had kept a restraint on the power of the moneylender to extort unreasonably high rate of interest from his debtors. But the British gave a free rein to the Hindu moneylender to extort as much interest from his debtors as he could. The British magistrates zealously

1. The main Hindu bania (moneylending) castes were Aggarwal, Khatri and Arora.

Supported the moneylender in recovering his debts, even allowing him to confiscate the property, house, goods, tools and animals of the defaulting debtor. The entire weight of the British power was thus thrown behind the Hindu bania. The poor debtor, mainly Muslim, found himself entirely at the mercy of his creditor. In 1870 when Punjab was in the grip of a severe famine, the moneylender found his golden opportunity to expropriate the houses, lands and animals belonging to the Muslim masses. mortgages had been rare in Mughal times, but under the British mortgages of land, houses and golden and silver ornaments appeared in every village and town of the Punjab.

In 1875—78 the total land area under mortgage was 1,65,000 acres. Within ten years it trebled so that in 1884—88, the land area under mortgage to Hindu moneylenders was 3,85,000 acres. In 1868, the number of moneylenders in the Punjab was 53,263. Under British patronage the moneylending class proliferated and in 1911 the number of moneylenders rose to 1,93,890.[1]

At this stage the British grew frightened by the enormous economic power they had themselves put in the hands of the Hindu Moneylender. The British passed what was called the Land Alienation Act (1900) which was put into effect in 1901. The Act debarred the non-agricultural classes from owning land. Land could not be transferred to non-agricultural buyers. Non-agriculturist classes were also debarred from keeping the land in mortgage for more than twenty years.

The British reaped immense advantages from this Act. The peasant proprietor, looking upon the British as his deliverers, became a staunch supporter of British Imperialism. The Act also served the Imperial Policy of "Divide and Rule" by creating a sharp division between urban and rural interests. Henceforth all political, economic and social issues in the Punjab were understood, debated and resolved in rural and urban frame of reference.

And yet the Act did not eliminate the debts of the peasant proprietor. The irony was that the Democles' Sword of debt hung over the heads of even farm labourers and tenants who did not

---

1. These staggering statistics are recorded in M. Darling *The Punjab Peasant*, (London, Oxford Uinversity Press, 1947), pp. 172-73.

own an inch of land. About 1.25 million of them were under a debt liability of Rs. 20 crores. Another 120 crore rupees were owed to the moneylenders by small landowners. The total debt liability of landless peasants and landowners, thus added up to the enormous sum of Rs. 140 crores, out of which a major portion i.e. Rs. 80 crores was the liability of Muslims alone.[1]

The Big Landlords were by and large free of debt. The areas where big Muslim Landlords could be found were Multan, Jhang, Mianwali, Muzaffargarh, Sargodha, Dera Ghazi Khan and Campbellpur. The big Hindu Landholdings were located east of the Ravi in Rohtak, Hissar and Ambala.

The Punjab Landowner's and the British Officer's Style of Life

The Landowners extracted rents and several kinds of tributes including women from their tenants. The British Government backed the Landowners to the hilt in the recovery of these levies from the poor tiller of the soil. To satisfy the demands of the Landlord and the British Revenue Officer, the peasant worked to the last ounce of his energy, yet neither the landowner nor the British Government did anything to improve the quality of peasants' life by providing schools, dispensaries, sanitation etc. It was a wholly one-sided relationship, where the tenant gave everything and received nothing. While the money flowed from the rural areas, both the landlord and the British Officer enjoyed in Lahore the most comfortable style of living. The British Officer sent this sons and daughters to public schools in Simla, Missouri or England; the landowner sent his son to Aitchison and daughter to Queen Mary in Lahore. Both classes maintained de-luxe cars and lived in spacious villas.

Developments in Education and Rise of the Middle Class

Towards the close of the 19th century many colleges and universities were founded all over the subcontinent. In the Punjab the first batch of graduates passed out from Government College, Lahore in 1870. The University of the Punjab

---

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, Islamic Book Service, Lahore, 1977, pp. 52—56.

was founded in 1882. Forman Christian College was established in 1864. The Punjab Public Library was set up in 1888. This same period saw the opening of Islamia College in Lahore. Thus in the early part of the twentieth Century there appeared in towns a sizeable body of well-educated, intelligent and highly articulate middle class which was poised to answer the British in their own tongue in legal, constitutional and economic spheres. The British were bewildered. They began to confer liberally titles of Khan Bahadur and Nawab Sahib on Muslim landlords and Rai Bahadur and Rai Sahib on Hindu landholders and set them up as countervailing force to the rising middle class in the cities. The British exploited the rural Punjab for Revenue for the civil administration and infantry for the Armed Forces.

Both the landlord and the British were frightened of the Urban middle class (of which Iqbal himself formed a part). The middle class was beginning to grasp the barbarity of the British-Landlord Exploitation and take steps to gain political strength by evolving All India social, educational and political organizations.

Politics of the Punjab

In order to insulate rural Punjab from the influence of the strident middle class the British resolved to keep the province backward in constitutional reforms. Legislative councils were set up in Bombay and Madras in 1861 ; in Bengal in 1863 and U P. in 1866.

Punjab was the last in getting a council in 1897. The council was restricted to nine members nominated by the Governor. The Indian councils Act of 1892 which provided for the enlargement of councils by indirect elections from public and municipal boards was not implemented in the Punjab.

Assam with a population of only 7 million was paired with Punjab (Population 20 million) in the Minto-Morley Scheme (1909), under which thirty member legislatures were set up in both provinces.

The Governor of the Punjab had no executive council till 1920. The first Punjab legislative council under Montague-Chelmsford Reforms (1919) was formed in 1921. Under these

reforms another dastardly blow was dealt to the Muslims. The Muslims had an over-all majority of 55% in the Punjab, but they were alloted only 50% seats in the Legislature. This position was however further reduced by seven representatives from Special Constituencies and nominated members. The Muslims were thus virtually reduced to a minority forming only 45% of the council.[1]

The council was composed of :

(a) Elected Members

Muslims	=	35
Sikhs	=	15
Hindus and others	=	21
		71

(b) Nominated Members

(Official and Non-official) = 3

Total = 94

The Minto-Morley Scheme (1909) had provided that separate constituencies shall be clearly demarcated for every community in the provinces. In 1916 the All India Muslim League and the Indian National Congress concluded an agreement at a joint session at Lucknow (later known as the "Lucknow Pact)

A weightage scheme outlining the mode and quantum of communal representation in the Indian legislative councils was agreed upon by the two parties. Weightage meant that Muslims would forego a percentage of seats in their majority provinces. In return they would get more representation in those provinces where they were in a minority. For instance, according to the Lucknow Pact, Muslims would get 29% seats in Bihar where their population strength was 13% ; 15% in C.P. where they were 4% and so on.[2] In their majority provinces, however, the Muslims had to make a great sacrifice.

1. Azim Hussain, Fazl-i-Hussain, Longman's Green (Bombay) 1947, pp. 150—153)/See also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), pp. 55-56.

2. Ishtiaq Husain Qureshi, *The Struggle for Pakistan*, (Karachi University Press, 1965), pp. 46-47.

Political vacuum on the Eve of Iqbal's Entry into the Punjab Legislative Council

In the back drop of these economic, educational and constitutional developments, Iqbal entered the Punjab legislative council in November 1926. He found the council dominated by big landowners, who were pet of their British masters. They were naturally conservative in their Political and economic stand-point. In a clash between the urban middle class and rural landowning interests, the feudal lords were always ready to trample under-foot the urban interest. In this they were invariably abetted by the British.

The landowners, shrewd though they were, lacked intellectual sophistication. Ironically, they looked for a leader from among the elite urban middle class. They were lucky to have Sir Mian Fazl-i-Husain, an astute political manipulator, who staunchly believed in maintaining the stranglehold of the British landowner Axis on the Punjab. To this end he founded the Unionist Party. The Party had no existence outside its Secretariat on Davis Road, Lahore. It was a club of Muslim, Hindu and Sikh feudal legislators presided over by Fazl-i-Husain. The Party never wanted, nor had any contacts with rural or urban masses. Parties of all India stature, the Congress or the Muslim League, had no effective organization in the Punjab. On the eve of Iqbal's entry into the council chamber, there was thus a complete political Vacuum in the Punjab. Iqbal's first care was, therefore, to fill this Vacuum. His affiliation with the Muslim League dated back to his Studentship days in London.[1] He now resolved to turn the Muslim League into a party of the masses.

A Political Dilemma

But before he could do that, he had to face the most difficult political dilemma of his life. Iqbal had to decide whether to sit on the Unionist benches in the Assembly or form a separate party of like-minded urban Muslim members. With his characteristic clear-minded-ness, Iqbal found an answer without compromising his cherished principles.

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 59.

The unionists were committed to support the land alienation Act and Separate Electorates for Muslims. If Iqbal and other like-minned muslims had formed a Separate bloc, this would have seriously weakened the Unionist Party Vis-a-vis the Congress and the Hindu Maha Sabha who were opposed to the land alienation act and separate electorates. Iqbal, therefore, chose the lesser of the two evils and decided to sit on the Unionist benches.

Though he was now technically a member of the Unionist Party, Iqbal had serious ideological differences with the party leader Mian Fazl-i-Husain.

Fazl-i-Husain's main loyalty was to rural feudal lords and the British rulers. Iqbal, on the other hand, wished to serve the interests of the Muslim masses and was vehemently opposed to the exploitation of workers and peasants by the landlords, banias and the British administration. He exasperated Fazl-i-Hussain, British civil servants and the landed aristocracy by his forthright views on many vital issues.

The Doctrine of the Imperial ownership of Land

The land policy during the Hindu and Muslim rule in India had been to divide the land into three categories :

(1) Fallow and wasteland was the property of State. This was generally given by way of salary to servants of the Stat.

(2) Crown Land was the property of the Royal Family.

(3) Private Land over which the Proprietors had full rights The State never claimed any proprietory rights over this land. The State, however, levied rates of taxes on this land which varied from age to age.[1]

The British radically departed from this Land Policy on the assumption of Power in India. Unlike the Mughals who made India their home, the British viewed India as an alien conquered land. They, therefore, promulgated the theory that all Indian Land was the Property of the British Crown.

Iqbal was one of the first men in India and certainly the only man in the Punjab to publically denounce this doctrine of

1. Romila Thapar, *A History of India*, (Baltimore, 1966), I, 46.

the British. Another iniquity to which Iqbal drew poin attention was the British land revenue system. Since it me no distinction between a small landholder and an absentee la lord, Iqbal demanded that land tax should be converted int graduated income tax. Iqbal's forthright views on land poli met with indignant reaction from Fazl-i-Hussain and his pa men. This was natural, because had Iqbal's demands be accepted and implemented, the feudal society of the Punj would have become egalitarian.

Having assailed the barbaous Land Policy and the interest the feudal class, Iqbal now demanded curbs on the vested i terests of the elite bureaucracy, composed mainly of the Britis The British civil servants drew enormous salaries, and allowanc which coupled with Spacious housing facilities, servan furloughs, pensions and gratuities, gave them a much high Standard af living than any other comparable class of burea cracy in the World. Iqbal categorically stated in a speech on t floor of the Punjab Assembly." We spend much more than a other country in the world on the present system of administr tion."[1] British officials reacted sharpy to this Statement and th henchmen on the Assembly floor dismissed out of hand Iqba suggestion that large cuts be made in the salaries of the burea crats.

Iqbal, however, remained undaunted. In an attack on t combind interest of all the three parasites on the Punjab pe sants, namely, the bania, the British official and the feud landlord, Iqbal suggested imposition of an inheritance tax on a property valued above twenty or thirty thousand rupees. T legislative council, dominated by all the above three class naturally did not adopt Iqbal's sane suggestion.

Muslim Backwardness in Edcuation

In the Sphere of education, Muslims were the most depress community in the Punjab. It must be pointed out, howeve that on the whole Punjab was not a very advanced Province India. The statistics upto 1920 show that on an average on 2.4% out of a population of 20 million were receiving educatio

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 65.

The cause for this, in Iqbal's view was that "the disinterested foreign Government in this country wants to keep the people ignorant."[1]

The Muslim educational institutions, already poor, were starved of Government Grants-in-aid under a deliberate policy to favour the wealthy Hindu community.

In his Assembly speech on the subject Iqbal quoted statistics to high light the disparity in the treatment meted out to Muslim educational institutions In 1922-23 out of the fifty-two new Schools receiving Government grant-in-aid, only sixteen were Muslim Schools. The financial break down was as follows :

Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1922-23	Rs 1, 21, 996/- (Rs one Lakh, twenty one thousand nine hundred and six)	Rs 29,213/- (Rs Twenty Nine thousand two hundred and fourteen
Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1927-28	Rs 10,13,154/- (Rs Ten lakh thirteen thousand one hundred fifty four).	Rs 2,04,330/- (Rs two lakh, four thousand three hundred thirty)

During the fiscal year 1928-29 the statistical table showed a more glaring discrimination against the Punjab Muslim community.[2]

Year	Number and Amount of grants-in-aid		
1928-29	Hindu Schools	Sikh Schools	Muslim Schools
	13	6	2
	(Rs 16973/-)	(Rs 9908/-)	(Rs 2200/-)

An Anglo-Hindu alliance was working against the interests of the Muslims. Politically the Unionist Muslim members of the legislature were dependent for patronage on the all-powerful British bureaucrats and for ministry-making on the support of the Hindu members of the Assembly.

---

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 65.

2. See Iqbal's Speech in the Punjab Assembly, 7 March 1930, also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 66.

A stark example of the Anglo-Hindu alliance is furnished by Azim Hussain son of Sir Fazl-i-Husain. Azim Hussain reveals that Mahasbha members like Manohar Lal and Dr Gokal Chand Narang were kept in office against the wishes of the Muslim members of the Unionist Party and that the British Governor used the officially nominated members to give majority to the unpopular minister of education Manohar Lal.[1]

Communal Relations

During the period under review, that is, during Iqbal's working life, communal relations in the Punjab, indeed throughout India, went from bad to worse.

In a five year period (1922-27), no less than fourteen major riots involving hundreds of casualties occured between the Muslim and Hindu-Sikh communities. Iqbal stated on the floor of the House : "We are actually living in a state of civil war..."[2] Next day he told the members. "In this country one community is always aiming at the destruction of the other community.[3] Under these circumstances Iqbal wondered whether it was desirable to become one nation with the Hindus in the Punjab or in India.

1. Azim Husain, Fazl-i-Husain, (Longman's Bombay), p. 165.
2. Iqbal's Assembly Speech, dated 18 July 1927.
3. Iqbal's Assembly Speech, dated 19 July 1927.

کتاب : اقبال آشنائی

مصنف : ڈاکٹر حاتم رام پوری

ناشر : امجدی پبلی کیشن معرفت ڈاکٹر حاتم رام پوری
اسلام پور ، قلم باغ روڈ ، مظفر پور ، بہار (بھارت)

ضخامت : ۶ + ۲۰۸ صفحات

قیمت : ۳۰ روپے

مبصر : رفیع الدین ہاشمی

زیر نظر کتاب ڈاکٹر حاتم (لیکچرر شعبۂ اُردو ، بہار یونیورسٹی ، مظفر پور) کے سات تنقیدی و تجزیاتی مقالات کا مجموعہ ہے ۔

"اقبال اور گوئٹے" اور "نطشے کا فوق البشر اور اقبال کا مرد مومن" اس مجموعے کے اہم مضامین ہیں ۔ ڈاکٹر حاتم کے مطابق فاؤسٹ کا کردار اپنے عہد کے ضمیر کی تجسیم ہے یعنی وہ حقیقی زندگی کا مظہر ہے ، اس کے برعکس مرد مومن ایک جہان تازہ کے نئے امکانات اور حیات کی تمام امکانی گزر گاہوں کا مسافر ہے ، اس اعتبار سے مرد مومن کی زندگی کا آغاز فاؤسٹ کے سفر کے اختتام سے ہوتا ہے—اسی طرح نطشے سے فوق البشر کے کمالات کی جو آخری حد ہے ، وہی مرد مومن کا نکتۂ آغاز ہے ۔

بحیثیت مجموعی ڈاکٹر حاتم رام پوری کا یہ مجموعہ خاصے کی چیز ہے ہندوستان کے علمی و ادبی مراکز سے ہٹ کر مظفر پور جیسے دور افتادہ علاقے میں ہونے والے مطالعۂ اقبال کی یہ پر خلوص کوشش لائق داد ہے ۔ "اقبال آشنائی" میں مصنف نے اقبال کے بعض اہم تصورات کی تفہیم و تعبیر میں خاص دقت نظر کے ساتھ کاوش کی ہے ۔ یہ کتاب مصنف کی راست فکری اور ساتھ ہی اقبال سے ان کی جذباتی دلچسپی کی دلیل ہے ۔

کتاب : نقش اقبال

مصنف : پروفیسر اسلوب احمد انصاری

ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، نئی دہلی (بھارت)

ضخامت : ۱۹۲ صفحات

قیمت : ۲۱ روپے

مبصر : رفیع الدین ہاشمی

''نقش اقبال'' پروفیسر اسلوب احمد انصاری کے گیارہ تنقیدی مضامین پر مشتمل ہے ، انھیں سپرد قلم کرنے کا محرک یہ جذبہ تھا کہ اقبال کے کلام کی ایک معروضی ، متوازن اور منصفانہ تعبیر و تفسیر حق شناسوں کے سامنے پیش کرنے کی سعی کی جائے'' - کچھ شبہ نہیں کہ اس سعی میں وہ کامیاب رہے ہیں - ان کے نزدیک اقبال فہمی ، حق شناسی ہی کا دوسرا روپ ہے -

''اقبال کا تصور فقر'' ، ''اقبال کی شاعری میں ڈرامائی عناصر'' ، ''غالب اور اقبال'' ، ''مسجد قرطبہ'' اور ''ذوق و شوق'' کے تجزیاتی مطالعے اور ''کلام اقبال میں سیاسی شعور'' تنقیدِ اقبال کے پرانے موضوعات ہیں ، تاہم مصنف نے روایتی باتوں سے گریز کیا ہے -

اسلوب احمد انصاری انگریزی ادبیات کے استاد ہیں ، ان کا اسلوبِ نقد اردو کی مروجہ تنقید سے خاصا مختلف ، بلکہ منفرد ہے - بعض تصورات لفظیات کی تشریح مزید کے لیے ان کے ہاں انگریزی مترادفات کا خصوصی اہتمام ملتا ہے - بلا شبہ اس سے توضیح مفہوم میں مدد ملتی ہے ، لیکن کئی بار یہ بلا ضرورت محسوس ہوتے ہیں اور کہیں ان کی کثرت کھٹکتی ہے — بہر حال اہم بات تو یہ ہے کہ مغربی ادب کے شناور ہونے کے باوجود ، اقبال کے بعض دیگر ناقدوں کے برعکس انھوں نے اقبال کو سمجھنے میں بڑی بصیرت اور توازن کا ثبوت دیا ہے -

''نقش اقبال'' کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہیں کہ مطالعۂ اقبال کی دوسری صدی کا آغاز حوصلہ افزا کیا ہے -

کتاب : اقبال—فن اور فکر IQBAL : MIND AND ART
مبصر : حسن اختر

زیر تبصرہ کتاب انگریزی زبان میں ہے اور اس کا ترجمہ ڈاکٹر معروف نے کیا ہے شروع میں ڈاکٹر معروف کا دیباچہ ہے ۔ دیباچے کے بعد اقبال پر چھ مضامین شامل کتاب ہیں جن کے نام ذیل میں دیئے جاتے ہیں :

۱۔ اقبال کی تاریخ پیدائش ۔
۲۔ اقبال کی شاعری کا ہندوستانی پس منظر ۔
۳۔ اقبال کی شاعری اور فلسفہ ۔
۴۔ اقبال ، شوپن ہاور اور قرآن ۔
۵۔ اقبال ، شاعر اور سیاست دان ۔
۶۔ اقبال ، اسلام اور زمانۂ جدید ۔

اس کے بعد کتاب میں چار ضمیمے ہیں ۔ پہلے ضمیمے میں فرمودات اقبال ہیں ۔ دوسرے میں ہندوستان ٹائمز کے ایڈیٹر کے نام جگن ناتھ آزاد کے تین خط میں ۔ تیسرے ضمیمے میں اقبال سنگھ اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی اقبال کے بارے میں کتابوں پر تبصرے ہیں اور چوتھے ضمیمے میں آنند نرائن ملا کے لالہ طور کے انگریزی ترجمہ کا تعارف ہے ۔

جگن ناتھ آزاد نے ان مضامین میں اقبال کو بہ حیثیت شاعر ، بہ حیثیت فلسفی اور بہ حیثیت سیاستدان کے تنقید کے ترازو میں تولا ہے مگر انہوں نے ان سب میں سے ان کی شاعری کو زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ اکثر لوگوں نے ان کے اس پہلو کو خاص توجہ کا مرکز نہیں بنایا ۔ انہوں نے اس سلسلے میں اقبال کی شاعری پر کئے گئے اعتراضات کا جواب دیا ہے ۔

اس کتاب میں جگن ناتھ آزاد کا ایک مضمون علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش سے بھی بحث کرتا ہے ۔ اس سلسلہ میں انہوں نے نہایت قابلیت سے مختلف نظریوں کا جائزہ لیا ہے اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علامہ اقبال ۹ ۔ نومبر ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے تھے ۔

اقبال—فن اور فکر ، علامہ اقبال کے بارے میں انگریزی زبان میں بے حد مفید کتاب ہے اور ہمیں علامہ کے بارے میں غور و فکر پر مجبور کرتی ہے ۔ اس کے مطالعہ سے ہم علامہ اقبال کو پہلے سے بہتر انداز میں سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں ۔

تبصرۂ کتب

کتاب : پروفیسر مولوی حاکم علی (مرحوم)
سابق پرنسپل ، اسلامیہ کالج ، لاہور ۔
مؤلف : محمد صدیق
صفحات : ۱۷۲ ، قیمت : بیس روپے
مبصر : مختار جاوید
ملنے کا پتہ : مکتبۂ رضویہ ، ۴ ۲/۲ سوڈھیوال کالونی ملتان روڈ ،
لاہور - ۲۵

پروفیسر مولوی حاکم علی (متوفی ۱۹۲۵ء) کا شمار اُس دور کے جید ترین علماء و فضلاء میں ہوتا تھا ۔ وہ علوم قدیمہ ہی کے نہیں ، علوم جدیدہ ــ بالخصوص ریاضی ، شماریات ، سائنس اور منطق کے مایۂ ناز عالم تھے

مولوی حاکم علی ، علامہ اقبالؒ کے ہم عصر اور ہم مشرب ہی نہیں ، اکثر ملی معاملات میں دمساز و رفیق کار رہے ہیں ۔ دونوں ایک محلے میں رہے ، دونوں اسلامیہ کالج سے متعلق رہے ۔ کچھ عرصے تک رفیق تدریس بھی رہے ۔ دونوں انجمن حمایت اسلام کے رکن بھی رہے ۔ ان کے درمیان راہ و رسم کے معتبر ترین راوی علامہ کے گھریلو ملازم علی بخش مرحوم ہیں جو علامہ سے پہلے مولوی حاکم علی کے ہاں ملازم تھے ۔ اندرون بھاٹی دروازہ ، بازار حکیماں کی علامہ اقبال کی رہائش گاہ ، ایک طویل عرصے تک مولوی حاکم علی کا مسکن رہی ۔

محمد صدیق صاحب (شعبۂ اُردو ، اسلامیہ کالج ، سول لائنز ، نے زیر نظر کتاب مرتب کرکے اس شخصیت کو نئی نسل سے روشناس کرانے کا فریضہ انجام دیا ۔

یہ کتاب پروفیسر مولوی حاکم علی کی ذات کو ہی نہیں ، اس پورے عہد کو قاری کے سامنے لاتی ہے جو تحریک آزادی کا پر آشوب اور کٹھن دور تھا ۔ مؤرخین ، محققین اور خاص طور سے اقبالیات پر کام کرنے والوں کے لیے یہ کتاب ایک مآخذ کا کام دے گی ۔

چہار رسالۂ شیخ الاشراق

(اردو ترجمہ)

مترجمہ

کمال محمد حبیب و ارشاد احمد

پیش نظر کتاب شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے چار فارسی رسائل کے ترجموں پر مشتمل ہے۔ یہ فارسی رسائل اس وجہ سے اہم ہیں کہ اردو میں ان پر ابھی تک کام نہیں ہوا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (شیخ الاشراق) نے تمثیلی انداز میں جا بجا تصوف کی اہمیت کی جانب اشارے کیے ہیں اور اس امر کی بھی بالصراحت نشان دہی کی ہے کہ تصوف ہر ایک کے بس کا روگ نہیں۔

ترجمے میں کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبالؒ کے تجزیے کی روشنی میں اُن کے فلسفہ کے خد و خال واضح کیے جائیں۔

صفحات : ۱۲۹ قیمت : ۲۵ روپے

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

سامنے بیان کیے اور کہا ، ''ان حالات کی بنا پر میں اعلان کرنے سے مجبور ہوں لیکن میں آپ کو اپنے اسلام پر گواہ بنانے آیا ہوں ۔ میں اللہ کی وحدت اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان لاتا ہوں ۔ آپ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں میرے ایمان کی شہادت دیجئے ۔ میری یہ عرصے سے آرزو تھی کہ میں اس دنیا میں کسی نیک مسلمان کو اپنے ایمان کا گواہ بنا لوں ۔ خدا کا شکر ہے کہ آج میری یہ آرزو پوری ہوئی ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، ان چار واقعات سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ خداوند پاک کیسے کیسے نامعلوم دروازوں سے خلق خدا کو اسلام کی طرف کھینچ رہا ہے ۔ یہ چند واقعات مجھے معلوم تھے ۔ ملک کے ہر حصے میں اسی قسم کے صدہا واقعات روز مرہ پیش آرہے ہیں ۔ ایسے تمام واقعات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا جائے تو اس سے اشاعت اسلام کے کام کو بے حد تقویت حاصل ہو سکتی ہے ۔

حضورؐ کی شخصیت مبارک موجود ہو نہ ہو ، حضورؐ کا روحانی فیض آپ کے وجود باجود ہی کی طرح زندگی کے ہر میدان میں کار فرما رہتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہماری روحانیت اس قدر لطیف نہیں ہے کہ اپنے زندہ رسول کے زندگی بخش فیوض کے عمل و دخل کو محسوس کر سکیں۔ اگر کوئی اندھا سورج کو محسوس نہیں کرتا تو اس سے سورج کی عدم موجودگی ثابت نہیں ہو سکتی۔

سوال صرف روحانی مناسبت کا ہے۔ جہاں کوئی روح مناسب قابلیت حاصل کر لیتی ہے ، اس پر اسی وقت بلا تاخیر رسولؐ اللہ کے روحانی فیض کا آفتاب طلوع ہو جاتا ہے اور اس وقت وہ محسوس کر لیتا ہے کہ رسولؐ اللہ زندہ ہیں۔ سرکار دو عالمؐ بنفس نفیس جہاد کر رہے ہیں ، تبلیغ بھی فرما رہے ہیں، اور بھولے ہوؤں کو راستے بھی بتا رہے ہیں اور گرتے ہوئے گنہ گاروں کو تھام بھی رہے ہیں۔

اب آپ رسولؐ اللہ کے فیض روحانی کی کار فرمائی کو واقعاتی رنگ میں دیکھیں۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، کچھ عرصہ ہوا ، ایک دولت مند ، تعلیم یافتہ ، روشن خیال اور کاروباری ہندو ، مولانا اصغر علی صاحب روحی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور کے پاس آیا۔ اس نے مولانا سے درخواست کی ، "آپ ایک الگ کمرے میں آ جائیں"۔ مولانا اس کی درخواست کے مطابق تنہا کمرے میں چلے آئے اور فرمایا ، "کیا ارشاد ہے ؟" نو وارد نے کہا ، "مولانا ! مجھے مسلمان بنایے"۔ مولانا نے اسلام کی تلقین کی۔ خدا کی وحدت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار لیا اور پوچھا کہ آپ اس طرح تنہائی میں کیوں داخل اسلام ہوتے ہیں ؟

نو وارد نے بیان کیا ، میں نے کوئی اسلامی کتاب نہیں پڑھی ، کسی مسلمان عالم سے اسلام کو نہیں سمجھا لیکن خوش قسمتی سے کئی مرتبہ مجھے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت ہوئی ہے ، اب میں حضورؐ کی محبت میں بے تاب ہوں اور اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوں۔

مولانا نے پوچھا ، پھر آپ فیروز پور سے چل کر لاہور کیوں آئے اور کھلے بندوں کیوں اسلام قبول نہ کیا ؟ نو وارد نے اس سوال کے جواب میں اپنی تعلیم ، ملازمت ، کاروبار اور جائیداد وغیرہ کے حالات مولانا کے

و ضرور آتی ، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی میں نے ہر جگہ دیکھا کہ غریب سے غریب مسلمان عورتوں کے جسم میں بھی یہ بو موجود نہ تھی ۔ میں اپنے پتی کی زندگی سے لے کر اب تک اس تفاوت پر غور کرتی رہی ہوں ، لیکن سبب معلوم نہیں کر سکی ۔ اب چند روز ہوئے ، میں نے اس راز کو معلوم کر لیا ہے ۔ میں نے معلوم کر لیا ہے کہ مسلمان چونکہ خدا پرست اور ایماندار ہیں اور ان کی روح پاک ہے، اس واسطے ان کے جسموں سے بو نہیں آتی ۔ وہ صاف کپڑے پہنیں یا نا صاف ، ان کے جسم ضرور بو سے پاک ہوتے ہیں ۔ لیکن اس کے برخلاف ہندو چونکہ مشرک ہیں اور ان روح پاک نہیں ہے اس واسطے خواہ وہ کس قدر بھی صاف اور پر تکلف لباس پہنیں ، ان کے جسم بو سے پاک نہیں ہوتے ۔ اس اعلان کے بعد عورت کی آنکھیں ڈبڈبا گئیں ، اس کے چہرے پر جوش ایمان کی سرخیاں دوڑنے لگیں اور اس نے بھرائی آواز میں اپنے رشتہ داروں کو متنبہ کیا ، ''مجھے اپنے حال پر چھوڑ دو ، میں اسلامی توحید کے نور سے اپنی روح کو پاک کرنا چاہتی ہوں اس واسطے میں ضرور مسلمان ہوں گی ۔'' اسی وقت عورت نے اپنے غضبناک رشتہ داروں کے سامنے کلمہ پڑھا ۔ وہ عورت کے بیان پر بہت سٹپٹائے مگر کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے ۔ عورت اپنے اصرار پر قائم رہی اور بالآخر مسلمان ہو گئی ۔

(۴)

''ڈاکٹر صاحب ! اب چوتھی کہانی ؟'' میں نے کہا

پہلے تمہید سن لیجئے ۔'' ڈاکٹر اقبال نے فرمایا

شاید بعض لوگ یہ سمجھتے ہوں گے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اب تبلیغ دین نہیں فرماتے ، ایسا سمجھنا مذہب عشق میں داخل خطا کاری ہے ۔ رسول اللہ کی کوئی قوت ایسی نہ تھی جسے وقتی یا زمانی سمجھا جائے ۔ حضورؐ قیامت تک کے لیے پیشوائے انسانیت ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حضورؐ کی ہر قوت قیامت تک کار فرما رہے گی ۔ حضورؐ کا جلال بھی قیامت تک کار فرمائی کرے گا اور جمال بھی ۔ آپ قیامت تک کے مجاہد ہیں ، قیامت تک کے مبلغ ہیں ، قیامت تک کے مصلح ہیں اور قیامت تک کے رحمۃ للعالمین ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بہت دور تک

پھر پوچھا گیا ، کیا کسی مسلمان مولوی یا مبلغ نے تمہیں بہکایا ہے ؟"

"میں زندگی بھر کسی مسلمان مولوی سے نہیں ملی ۔" عورت نے جواب دیا ۔

"پھر کوئی اسلامی کتاب پڑھی ہو گی ۔" رشتہ داروں نے پوچھا ۔

"میں نے کوئی اسلامی کتاب دیکھی بھی نہیں ۔" عورت نے کہا ۔

اب لوگ متعجب ہوئے اور انہوں نے حیرت زدہ ہوکر پوچھا ، تو پھر تم کیوں مسلمان ہوتی ہو ؟"

عورت نے کہا "میرے پتی سانٹھا سال تک سب جج رہے ، وہ بیسیوں شہروں میں گئے اور میں بھی ان کے ساتھ تھی ، جس جگہ میں گئی ، ہمیشہ اعلی خاندان کی ہندو عورتوں کے ساتھ ہمارا تعلق رہا ۔ مسلمان عورتیں بھی کبھی ہمارے گھر میں آتی تھیں مگر یہ سب خدمتگار ہوتی تھیں ۔ کبھی اصطبل کے بہشتی کی بیوی ہمارے ہاں آ جاتی ، کبھی دھوبن کی لڑکیاں آ جاتیں ، کبھی کسی مسلمان پسنہاری کو ہم خود بلا لیتے تھے ۔ بس ، اس سے زیادہ اسلام اور مسلمانوں کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہیں ہے ۔"

سامعین میں ذرا امید پیدا ہوئی اور انہوں نے کہا ، "پھر تو کوئی وجہ نہیں کہ تم مسلمان ہو جاؤ" ۔ عورت نے بیان کیا ، بےشک جن مسلمان عورتوں سے میں ملی ، وہ اکثر غریب محتاج اور میلی تھیں ۔ متمول گھرانے کی مسلمان عورتوں سے ملنے کا مجھے اتفاق نہیں ہوا مگر ہندو عورتیں جن کے ساتھ رات اور دن میری نشست برخواست تھی ، سب امیر ، متمول اور روشن خیال تھیں ۔ اس تفاوت کے باوجود میں نے ہر جگہ ہندو اور مسلمان عورتوں میں ایک واضح فرق دیکھا ہے ۔"

اس آخری جملے پر تمام سننے والوں کے دل دھڑکنے لگے ، سب کی نگاہیں بے اختیار عورت کی طرف جھک گئیں ۔ ہر شخص حیرت و اضطراب کی تصویر بن گیا اور دوسرے جملے کا انتظار کرنے لگا ۔ عورت نے اپنے سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا ، "فرق یہ کہ میں جس قدر بھی ہندو عورتوں سے ملی ہوں ، ان کے جسموں سے مجھے ایک قسم کی

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، اب یہ دیکھیئے کہ دل کی دنیا میں کیسی دلیلوں پر عمل کیا جاتا ہے ؟ یہ چند ہی سال کا ذکر ہے کہ یہاں ایک ہندو جج کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے کچھ عرصہ بعد یکایک یہ خبر مشہور ہوئی کہ ان کی بیوہ مشرف بہ اسلام ہو رہی ہے ۔ یہاں کے ہندوؤں کو قدرتی طور پر اس واقعہ سے تکلیف ہوئی ۔ عورت کے عزیز و اقارب جمع ہو گئے اور اسے سمجھانے لگے ۔ سب نے مل کر زور ڈالا کہ وہ مسلمان ہونے کے خیال سے دستبردار ہو جائے ۔ لیکن اس تمام دباؤ کے باوجود عورت کے ارادے میں ذرا بھی تزلزل نہ آیا ۔

عزیزوں کی ناکامی کے بعد دوسرا قدم جو اٹھایا گیا ، یہ تھا کہ ہندو دھرم کے مذہبی پنڈت اور پیشوا بلائے گئے ۔ انہوں نے کتھائیں سنائیں ، تاریخی حوالے دئے ، مذہبی احکام بتائے ، ہندو دھرم کی سچائی کی دلیلیں پیش کیں ۔ تعلم و تعلیم کا سلسلہ کئی دن تک جاری رہا مگر عورت پر ذرا بھی اثر نہ ہوا ، اس نے تمام مذہبی احکام سن لیے اور آخر میں صرف یہ کہہ دیا کہ میں ضرور مسلمان ہوں گی ۔

اب آریہ سماج کے مبلغ بلائے گئے ، انہوں نے مخالفت کا دفتر کھولا ، مسلمانوں کے مظالم پیش کیے ، اسلامی احکام کی تردید کی ، مسلمانوں سے نفرت دلائی ، اورنگ زیب اور محمود غزنوی کا ذکر چھیڑا ، گائے کے نام پر اپیل کی ، یہ سلسلہ بھی کئی دن تک جاری رہا مگر عورت اب بھی اپنے ارادے پر محکم تھی ۔

تیسرا قدم یہ تھا کہ عورت کو ڈرایا ، زد و کوب اور قتل کی دھمکی دی گئی ، خوف کے ساتھ طمع کے مناظر بھی سامنے لائے گئے ۔ مگر عورت اب بھی متاثر نہ ہوئی ۔

اب سوال و جواب شروع ہوئے ، عورت سے پوچھا گیا ، ”تم کیوں مسلمان ہونا چاہتی ہو ؟ کیا تمہیں مال و دولت کی خواہش ہے ؟

عورت نے کہا ، تم دیکھ رہے ہو ، میرے گھر میں کسی بھی چیز کی کمی ہے ؟

پھر پوچھا گیا ، ”تمہیں کیا کوئی نفسانی خواہش ہے ؟“

”تم میری عمر کو دیکھ رہے ہو ، میں تو اب چند دن کی مہمان ہوں ۔ “عورت نے جواب دیا ۔

ہمیں اسلام کے قدیم اور جدید مبلغوں میں ایک واضح فرق نظر آتا ہے ، قدیم مبلغوں کا وار ، غیر مسلموں کے دلوں پر ہوتا تھا ، وہ اپنی للہیت ، بے نفسی ، خوش خلقی اور اس احسان و مروت کی جادو اثر اداؤں سے دلوں کو گرویدہ کرتے تھے اور اس طرح ہزار ہا لوگ از خود بغیر کسی بحث و تکرار کے ان کے رنگ میں رنگ جاتے تھے - مگر جدید مبلغوں کا سارا زور ، دماغ کی تبدیلی پر صرف ہوتا ہے ، وہ صداقت اسلام پر ایک دلیل دیتے ہیں ، مقابلے میں دوسری حجت غیر مسلم پیش کر دیتے ہیں ، اس پر بحث و تکرار شروع ہو جاتی ہے ، مسلمان اپنی بات پر اڑ جاتا ہے ، غیر مسلم اپنے قول پر تن جاتا ہے - اس سے ضد پیدا ہوتی ہے اور ہدایت ختم ہو جاتی ہے -

مبلغین اسلام کو دلوں کے متاثر کرنے کے لیے نکلنا چاہیے یا دماغوں کے ؟ اس کے فیصلے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم فطرت کی روش کی پیروی کریں - غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ فطرت ، اپنی فتوحات حاصل کرنے کے لیے اپنا تعلق ہمیشہ دلوں سے جوڑتی ہے - فطرت کھانے میں لذت پیدا کرتی ہے اور آپ اسے بے اختیار کھا جاتے ہیں ، اس وقت ایک بھی شخص دماغ سے یہ نہیں پوچھتا ، کیا یہ کھانا طبی لحاظ سے مفید ہو گا ؟ آپ ایک ضروری کام پر جا رہے ہوتے ہیں کہ ناگہاں پھولوں کی ایک خوشنما زمین او لب جو کا ایک حسین نظارہ سامنے آ جاتا ہے ، آپ وہاں بے اختیار بیٹھ جاتے ہیں ، وہیں ٹھنڈی ہوا کا ایک دلنواز جھونکا آتا ہے اور آپ کو میٹھی نیند سلا دیتا ہے - اس وقت کوئی شخص بھی دماغ سے یہ نہیں پوچھتا ، مجھے سونا چاہیے یا نہیں ؟ مختصر یہ کہ فطرت ہر کام میں اسی طرح دلوں کو گرویدہ کر کے اپنا مطلب نکالتی ہے ، وہ دماغوں کی طرف کبھی متوجہ نہیں ہوتی - اسلام چونکہ سر بسر نور بصیرت ہے اس واسطے مبلغین اسلام کو چاہیے کہ اخلاق و محبت کی گہرائیوں سے دلوں کو اس طرح شکار کریں کہ ان میں سرکشی اور انکار کی سکت ہی باقی نہ رہے - اس لیے ضروری ہے کہ مبلغ اسلام ، اسلامی کیریکٹر کی عظمت کے مالک ہوں تاکہ سرکش سے سرکش آدمی بھی ان کے سامنے اپنی گردنیں جھکا دیں - باقی رہے دماغی مباحث اور عقلی تکرار تو اس سے نہ تو دل مطمئن ہو سکتے ہیں نہ منقلب ہو سکتے ہیں اور نہ فطرت رام ہو سکتی ہے -

عزیز مدفون تھے ۔ میں ایک طرف کھڑی ہو گئی اور وہ قبرستان پہنچتے ہی پریشان حال قبروں کو درست کرنے میں مصروف ہو گیا ۔ وہ مٹی کھود کھود کر لاتا تھا اور قبروں کو درست کرتا تھا ۔ اس کے بعد وہ پانی لے آیا اور قبروں پر چھڑکاؤ کرنے لگا جب قبریں درست ہو گئیں تو بڈھے نے وضو کیا ، ہاتھ اٹھائے اور اہل قبرستان کے حق میں دعا کی اور واپس چل دیا ۔ میں نے اس تمام عرصے میں نہایت ہی احتیاط سے اس کی تمام حرکات کو دیکھا اور محسوس کیا کہ اس کے ہر کام میں اطمینان کا نور اور ایمان کی پختگی جلوہ گر ہے ۔ اب میرے دل پر ایک غیبی نشتر چلا اور مجھے محسوس ہوا کہ یہ بڈھے کی خوبی نہیں بلکہ یہ اس دین حق کی خوبی ہے جس کا یہ بڈھا پیرو ہے ۔ میں نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کر لیا اور ہوٹل میں پہنچ کر بڈھے سے کہا کہ وہ کوئی ایسی عورت بلا لائے جو مجھے اسلام کی تعلیم دے ۔ بڈھا فی الفور اٹھا اور اپنے ملا کی لڑکی کو بلا لایا ۔ اس نے مجھے خدا اور اس کے رسول پر ایمان لانے کی ترغیب دی اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا سبق سکھایا ۔

ڈاکٹر صاحب ! اب میں خدا کے فضل و رحمت سے مسلمان ہوں اور وہی عظیم الشان قوت ایمان ، جس سے کہ بڈھے کا دل سیراب تھا ، اپنے سینے میں موجود پاتی ہوں ۔ اب مجھے اپنے خدا پر اس قدر پختہ ایمان ہے کہ خواہ کس قدر بھی مصیبت آئے میرے قدموں کو کبھی لغزش نہیں ہو سکتی ۔

(۳)

۲۹ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو میں ڈاکٹر اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے ، حقہ چل رہا تھا ۔ کل کی ملاقات میں آپ دو نو مسلموں کے واقعات سنا چکے تھے ، آج باقی دو واقعات سنانے کی فرمائش کی گئی تو آپ نے پہلے ایک تمہیدی تقریر ارشاد فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے :

قبول اسلام میں اصل چیز ”دل“ ہے ۔ جب دل ایک تبدیلی پر رضامند ہو جاتا ہے اور کسی بات پر قرار پکڑ لیتا ہے تو پھر باقی تمام جسم اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ وہ اس تبدیلی کی تائید کے لیے وقف ہو جائے۔

بے قراری کے عالم میں اس کے پاس گاؤں پہنچی ، مجھے یقین تھا کہ اب لاوارث بڈھا اپنی تمام دنیا کو ختم کر چکا ہو گا ۔ اس کے حواس ، ہوش و حواس سے بیگانہ ہوں گے ، اس کا دل و دماغ مقفل ہوگا اور یاس اس کی امید کے تمام رشتے منقطع کر چکی ہو گی ۔ انہی احساسات کو ساتھ لے کر میں بڈھے کے مکان میں داخل ہوئی اور نہایت ہی دل سوزی سے اس کے مصائب پر غم کا اظہار کیا ۔ لیکن مجھے یہ معلوم کر کے ازبسکہ حیرت ہوئی کہ میرے اظہار افسوس کا اس بڈھے کے دل پر کچھ بھی اثر نہ تھا ۔ وہ بڑی بے دکامی سے بیٹھا تھا اور نہایت ہی غیر متاثر حالت میں میری گفتگو کو سن رہا تھا ۔ جب میری گفتگو ختم ہو گئی تو بڈھے نے زبان کھولی اور اس نے پہلے کی طرح پھر آسمان کی طرف اپنی انگلی اٹھا دی ، اور کہا میم صاحب ! یہ خدا کی حکمت کے کھیل ہیں ، جو کچھ اس نے دیا تھا ، واپس لے لیا ، اس میں ہمارا کیا تھا ، جس پر ہم اپنے دل کو برا کریں ؟ بندے کو ہر حال میں اپنے پروردگار کا شکر ادا کرنا واجب ہے ۔ ہم مسلمانوں کو یہی حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا پر صبر کریں" ۔

اب لیڈی بارلس درد دل کی کیفیتوں سے لبریز تھی ، اس نے اپنا دایاں ہاتھ اٹھایا اور روتی ہوئی آواز میں کہا ، "ڈاکٹر صاحب ! بڈھے کا یہ جواب میرے لیے قتل کا پیغام تھا ، اس کی انگلی آسمان کی طرف اٹھی ہوئی تھی اور نشتر غم بن کر میرے دل کو کرید رہی تھی ۔ اب میں نے اس مرد ضعیف کی پختگی ایمان کے سامنے ہمیشہ کے لیے اپنا سر جھکا دیا اور مجھے یقین حاصل ہو گیا کہ بڈھے کا یہ اطمینان قلب ، مصنوعی نہیں بلکہ حقیقی ہے ۔ اب میں نے کہا ، اے میرے بوڑھے باپ ! اب تم اکیلے اس گاؤں میں رہ کر کیا کرو گے ؟ میرے ساتھ ہوٹل میں چلو اور آرام سے زندگی بسر کرو ۔ بڈھے نے میری اس دعوت کا شکریہ ادا کیا اور بے تکلف میرے ساتھ ہوٹل میں چلا آیا ۔ یہاں وہ دن بھر ہوٹل کی خدمت کرتا اور رات کو خدا کی یاد میں مصروف ہو جاتا تھا ۔"

کچھ عرصہ کے بعد اس نے کہا کہ میں آج قبرستان کو جاؤں گا ۔ میرے دل میں پھر وہی امتحان لینے کی لٹک پیدا ہوئی ، دل نے کہا ، یہ دیکھنا چاہیے کہ وہاں اس کے صبر و تحمل پر کیا گزرتی ہے ؟ بڈھا ہوٹل سے نکل کر اس خاموش اور ویران مقام کی طرف آیا جہاں اس کے تینوں

کبھی اپنے یتیم پوتے کی کم سنی کو دیکھتا ہو گا اور غم میں ڈوب جاتا ہو گا مگر دوسرے ہی قدم پر یہ سوچنے لگتی تھی ، جب اس کا معصوم ، کمسن اور لاوارث پوتا ماں اور باپ کے فراق میں بلبلاتا ہو گا تو وہ کس طریقے سے اس کے اور اپنے دل کا اطمینان کرے گا ؟ وہ اس کے والدین کی قبروں کو کہاں چھپائے گا ؟ وہ اس کے آنسوؤں کی جوابدہی سے کیونکر عہدہ برا ہو گا ؟ وہ اپنی ضعیفی اور اپنے پوتے کے تاریک مستقبل پر کیا پردہ ڈالے گا ؟ ان تمام سوالات نے میرے دل اور دماغ کے لیے جو قطعی فیصلہ مہیا کیا ، یہ تھا کہ بڈھے کا وہ پہلا صبر اور استقامت ختم ہو چکی ہوگی ۔ میں اسی فیصلے کو لے کر بڈھے کے گھر میں داخل ہوئی اور اس کی تازہ مصیبت پر افسوس کا اظہار کیا اور اسے اپنی ہمدردی کا یقین دلایا ۔ بڈھا نہایت ہی امن و سکون سے میری درد مندانہ باتیں سنتا رہا لیکن جب اس کے جواب کی نوبت آئی تو اس نے پھر انگلی آسمان کی طرف اٹھا دی اور کہا ''میم صاحب ! خدا کی تقدیر میں کوئی بشر دم نہیں مار سکتا ۔ اُسی نے دیا تھا اور وہی لے گیا ، ہمیں ہر حال میں اس کا شکر ادا کرنا واجب ہے ۔''

لیڈی بارنس بڈھے کے الفاظ نقل کرنے کے بعد پھر رکی ، گویا کہ وہ مجھ سے ان الفاظ کی داد طلب کر رہی تھی ۔ اس نے تھوڑا تامل کیا ، ایسا تامل جس میں ایک قسم کی محویت ملی ہوئی تھی ۔ لیڈی بانس نے اپنے سلسلہ کلام کو پھر شروع کر دیا اور کہا ، ''ڈاکٹر صاحب ! میں جب تک بڈھے کے پاس بیٹھی رہی ، نہ اس کے سینے سے آہ نکلی ، نہ آنکھ سے آنسو گرا اور نہ زبان پر افسوس کا لفظ آیا ۔ وہ اس طرح اطمینان کی باتیں کرتا تھا کہ گویا اس نے اکلوتے بیٹے اور بہو کو زمین میں دفن نہیں کیا بلکہ اپنی زندگی کا کوئی بڑا فرض ادا کیا ہے ۔ تھوڑا عرصہ بعد میں وہاں سے واپس لوٹی ۔ میں بڈھے کی پختگی ایمان پر بالکل حیرت زدہ تھی ۔ میں باربار غور کرتی تھی اور تھک جاتی تھی مگر مجھ پر یہ معمہ حل نہیں ہوتا تھا کہ اس درجہ مصیبت میں کسی انسان کو یہ استقامت حال کیسے نصیب ہو سکتی ہے ؟

چند روز کے بعد اس کا معصوم پوتا بھی گزر گیا ۔ اس اطلاع کے بعد میں نے اپنی اندازہ شناسی کی تمام قابلیتوں کو نئے سرے سے اپنے دماغ میں جمع کیا تاکہ اس کے حال کا اندازہ کروں ۔ میں بڑی

لیڈی بارنس اتنا کہہ کر رک گئی ۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ
اس نے کوئی نہایت ہی عجیب معجزہ بیان کیا ہے اور اب وہ زبان
سے مجھ سے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ میں بھی اس کے ساتھ مل کر حی
کا اظہار کروں ۔ میں نے کہا ، لیڈی صاحبہ ! پھر ؟

لیڈی نے پھر اپنا قصہ شروع کیا اور کہا ، ڈاکٹر صاحب ! با
کا آسمان کی طرف انگلی اٹھانا ہمیشہ کے لیے میرے دل میں پیوست ہو گ
میں بار بار اس کے الفاظ پر غور کرتی تھی اور حیران تھی کہ الم
اس دنیا میں اس قسم کے صابر ، شاکر اور مطمئن دل بھی موجود ہ
مجھے بڑی کاوش یہ تھی کہ بڈھے نے ایسا پر استقامت دل کیسے پا
اسی غرض سے میں نے پوچھا ، کیا مرحوم کے اہل و عیال بھی تھ
وہ کہنے لگا "ایک چھوٹا بچہ ہے اور ایک بیوی ہے ۔" بڈھے کے
جواب نے میری حیرت کو کم کر دیا ۔

میں نے بڈھے کے اطمینان قلب کی یہ تاویل کی کہ چونکہ
موجود ہے ، اس واسطے وہ اس کی زندگی اور محبت کا سہارا ہو گا ۔ ل
ڈاکٹر صاحب ! میں نے اس تاویل سے اگرچہ اپنے دماغ کو پرچا لیا
میرے دل کو اطمینان نہ ہوا اور میں برابر اس پڑتال میں لگی رہی
کسی طرح اپنے بڈھے ملازم کے دل کی صحیح کیفیت سمجھوں ۔

واقعہ کے تھوڑے ہی دن بعد یتیم بچے کی ماں بھی چل بسی ۔
سے میرے دل کو بہت تکلیف ہوئی ، بڈھے کی بہو کا غم میری عقل
چھا گیا ، مگر ٹھیک اسی وقت میری وہ قدیم تڑپ بھی جاگ اٹھی اور
نے خیال کیا کہ بڈھے کے امتحان کا اصل وقت یہی ہے ۔ میرے دل پر
کی طویل خدمت گذاریوں کا اثر تھا ۔ اس کے نوجوان فرزند کے انتقال
بعد اب اس کی بہو کی موت اور اس کے پوتے کی یتیمی نے اس اثر
اور بھی زیادہ چمکا دیا تھا ۔ لیکن فطری اور رسمی ہمدردی اور دلس
کے علاوہ اصل چیز جو میری دلچسپیوں کا حقیقی مرکز تھی ، یہ تھی
میں بڈھے کی کیفیت قلب کا صحیح اندازہ کروں ؟ میں دوسرے دن ب
کے گاؤں کو ، جو بالکل قریب ہی تھا ، روانہ ہوئی ۔ اس وقت جذبات
تخیلات کی ایک بے تاب کائنات میرے ہمرکاب تھی ۔ میں ہر ایک قدم
یہ خیال کرتی تھی کہ اس تازہ مصیبت نے بڈھے کے دل کی حالت کو
دیا ہو گا ۔ وہ کبھی اپنی ضعیفی اور زار حال پر غور کرتا ہو گا ،

ول اسلام ہے ۔ آپ ایک نو مسلم فوجی انگریز کی بیوی تھیں ۔ چند
ل کا ذکر ہے کہ یہ دونوں میاں بیوی ایک مقدمے میں مبتلا ہو گئے
ر اسی سلسلے میں میرے پاس آئے ۔ چونکہ الزامات نا درست تھے اس
ے تھوڑی پریشانی کے بعد عدالت نے ان دونوں کو عزت کے ساتھ بری
ر دیا ۔ اس کے چند روز بعد لیڈی بارنس میرا شکریہ ادا کرنے کے لیے
ہور تشریف لائیں ۔ اس وقت میں نے سوال کیا ، لیڈی صاحبہ ! آپ کے
شرف بہ اسلام ہونے کے اسباب کیا ہیں ؟

''مسلمانوں کے ایمان کی پختگی ، ڈاکٹر صاحب ۔'' لیڈی بارنس نے
واب دیا ۔

''لیڈی صاحبہ ! میں نہیں سمجھا ، اس سے آپ کی کیا مراد ہے ؟''
کٹر اقبال نے پوچھا ۔

''ڈاکٹر صاحب ! میں نے دیکھا ہے کہ دنیا بھر میں کوئی بھی
م ایسی نہیں ہے جس کا مسلمانوں کی طرح ایمان پختہ ہو ۔ بس ،
ی چیز نے مجھے اسلام کا حلقہ بگوش بنا دیا ہے ۔'' لیڈی بارنس نے
نا نظریہ پیش کر کے تھوڑا سا تامل فرمایا اور کہا ، ''ڈاکٹر صاحب !
ں ایک ہوٹل کی مالکہ تھی ۔ یہیں ایک دفعہ میجر صاحب کھانے کے
ے آئے تھے ۔ مجھے معلوم ہوا کہ وہ مسلمان ہیں ، تھوڑا عرصہ ہماری
نتگوئیں جاری رہیں اور اس کے بعد میری ان سے شادی ہو گئی ۔

میرے ہوٹل میں ایک ستر سالہ بڈھا مسلمان ملازم تھا ۔ اس بڈھے
فرزند نہایت ہی خوبصورت نوجوان تھا ۔ پچھلی بیماری میں جب یہ لڑکا
ں بسا تو مجھے بے حد صدمہ ہوا ۔ میں بڈھے کے پاس تعزیت کے لیے
ی ، اسے تسلی دی اور دلی رنج و غم کا اظہار کیا ۔ بڈھا نہایت غیر
اثر حالت میں میرے الفاظ سنتا رہا اور جب میں غم کی باتیں ختم کر
ں تو اس نے نہایت شاکرانہ انداز میں آسمان کی طرف انگلی اٹھائی
ر کہا :

میم صاحب ! یہ خدا کی تقدیر ہے ۔ خدا کی امانت تھی ، خدا لے گیا ۔
ے میں غمزدہ ہونے کی کیا بات ہے ؟ تو ہر حال میں خدائے غفور کا شکر
کرنا واجب ہے ۔''

ہی خوشگوار تبدیلی پیدا ہو رہی تھی ۔ یکایک مجھے ایک خیال سوجھا ، اس طرح کہ تمام جسم میں ایک بجلی سی دوڑ گئی ۔ میں نے محسوس کیا کہ غیب سے ایک نشتر چلا ہے اور میری کایا پلٹ گئی ہے ۔ میں نے خیال کیا کہ جس قوم کا مذاق کھانے کے معاملے میں اس قدر لطیف اور پاکیزہ ہے ، دین اور روحانیت کے معاملے میں اس کا میعار کتنا کچھ لطیف اور پاکیزہ ہوگا ؟ یہ کہہ کر مسٹر آپسن نے قہقہہ لگایا اور کہا ، ڈاکٹر صاحب ! مجھے نہ تو آپ کے کسی ملا نے مسلمان کیا ہے اور نہ صوفی نے ۔ میں تو حضرت پلاؤ کے ہاتھ مشرف بہ اسلام ہوا ہوں ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، دو چار قہقہوں کے بعد مسٹر داؤد آپسن پھر سنجیدہ ہوئے اور کہنے لگے ، "میں نے پلاؤ کی رکابی کے سامنے بیٹھ کر مسلمانوں کی خوش مذاق اور اسلام کی لطافت کا جو اندازہ کیا تھا ، بعد کے مطالعہ اسلام سے وہ بالکل صحیح ثابت ہوا ۔ میں نے دیکھا کہ زندگی کے ہر ایک میدان میں اسلام صرف بلندی اور برتری کا علم بردار ہے ، اسلام کی سلطنت میں کہیں بھی بد مذاق اور پستی نہیں ہے ، جس قدر اسلام کی عبادت بلند ہے ، اس قدر اسلام کی تہذیب بھی بلند ہے ۔ جس قدر اسلام کے طعام و لباس بلند ہیں ، اسی قدر اسلام کے اعمال و اخلاق کی روایات بھی بلند ہیں ۔ میرے نزدیک کسی شخص کے قبول اسلام کے معنی یہ ہیں کہ وہ ساری دنیا سے اونچا ہو جاتا ہے اور پھر اس کی زندگی میں جس قدر بھی اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ بھی دنیا بھر کے عملوں سے اونچے ہوتے ہیں ۔"

اس کے بعد مسٹر داؤد آپسن پھر ہنسے اور پلاؤ کی تعریفیں کرنے لگے ، ہماری گفتگو کا ماحصل یہ تھا :

"پلاؤ زندہ باد" ، ڈاکٹر اقبال نے کہا — "اسلام زندہ باد" ، مسٹر داؤد آپسن نے جواب دیا ۔

(۲)

ڈاکٹر صاحب ! آپ کا دوسرا واقعہ کیا ہے ؟ میں نے پوچھا ۔

ڈاکٹر اقبال نے بیان کرنا شروع کیا :

مسٹر داؤد آپسن کے قبول اسلام سے زیادہ عجیب لیڈی بارنس کا

''آپ کو تکلیف تو ضرور ہو گی مگر اسلام کی خدمت ہو جائے گی ، آپ تکلیف کرکے ضرور ارشاد فرمائیے'' میں نے التماس کی

ڈاکٹر صاحب نے بیان کرنا شروع کیا :

(۱)

مشہور انگریز نو مسلم مسٹر داؤد آپسن مرحوم (ایڈیٹر مسلم آوٹ لک لاہور) ایک نہایت زندہ دل آدمی تھے ۔ آپ کی عالمانہ زندگی کی عجیب و غریب خصوصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ آپ کو پلاؤ سے نہایت ہی غیر معمولی محبت تھی ۔ اگر کوئی شخص آپ کو پلاؤ بھیجتا تھا تو آپ برابر کئی کئی ہفتے اس کا شکریہ ادا کرتے رہتے تھے ۔ میں نے ایک دن مرحوم سے سوال کیا ، آپ کے مشرف با سلام ہونے کے اسباب کیا ہیں ؟

مرحوم نے فرمایا ، ''میرے مسلمان ہونے کا قصہ نہایت ہی عجیب ہے ۔ اگر میں عرض کروں تو آپ حیران رہ جائیں گے ۔ میرا اسلام کے متعلق کوئی مطالعہ نہیں تھا ، نہ مجھے کسی عالم و فاضل مسلمان کی صحبت میسر آئی تھی کہ مجھ پر اسلام کی خوبیاں منکشف ہوتیں ۔ میں انگلستان سے آیا اور بمبئی میں رہنے لگا ۔ ہندوستان میں میرے سب سے پہلے دوست وہ لوگ تھے جو سیاسی تحریکات میں حصہ لیتے تھے ، بمبئی کے مذہبی حلقوں سے نہ میرا تعارف تھا اور نہ تعلق ۔ جب میں نے ہندوستان کی سیاسی تحریکات میں حصہ لینا شروع کیا تو بعض مقامی مسلمانوں سے بھی میری ملاقات ہوئی اور میں ان کے ہاں آنے جانے لگا ۔ ایک مرتبہ ایک معزز مسلمان نے مجھے کھانے پر بلایا ۔ اسلامی طریق کے مطابق دستر خوان بچھایا گیا ، اس وقت جو چیزیں میرے سامنے لائی گئیں ، ان میں ایک پلاؤ بھی تھا ۔ میری زندگی میں یہ پہلا موقع تھا کہ میری زبان اس بہشتی نعمت سے لذت اندوز ہوئی ۔ میں پلاؤ کھا رہا تھا ، مزے لے رہا تھا ، مسحور ہو رہا تھا اور ساتھ ہی ساتھ کچھ غور کر رہا تھا'' ۔

''آپ کیا غور کر رہے تھے ؟'' ڈاکٹر اقبال نے پوچھا ۔

''میں نہیں کہہ سکتا ، میرا غور کیا تھا ، ڈاکٹر صاحب ! میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں ، میں پلاؤ کھا رہا تھا ، مزے لے رہا تھا اور کچھ غور کر رہا تھا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ میرے خیالات میں نہایت

"تحقیقات کرنے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ ہندوستان کے قصبات اور دیہات میں ہزار ہا غیر مسلم حلقۂ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان از خود مسلمان ہونے والوں سے ملے اور ان سے قبول اسلام کی وجوہات دریافت کرکے ایک کتاب میں جمع کر دے تو اس سے تبلیغ اسلام کے مقصد کو بے حد تقویت حاصل ہو گی"۔

"کیا صداقت اسلام کے متعلق پہلے دلائل نا کافی ہیں" ؟ میں نے پوچھا

بہت کافی ہیں ، مگر ایسا کرنے سے کئی ایسے عجیب اور جدید دلائل آپ کو ملیں گے کہ دنیا حیرت زدہ رہ جائے گی۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ دل اور دماغ کے کام کرنے کے طریقوں میں بہت فرق ہے۔ دماغ اکثر اوقات ہزارہا مضبوط سے مضبوط دلائل کو مسترد کر دیتا ہے اور ان کی کچھ بھی پروا نہیں کرتا لیکن دل اس کے بر خلاف ، بعض اوقات کمزور سے کمزور چیزوں سے اس قدر متاثر ہو جاتا ہے کہ صرف ایک ہی جھٹکے میں زندگی کا سارا نقشہ بدل جاتا ہے۔ قبول اسلام کا جس قدر تعلق دل سے ہے ، دماغ سے نہیں۔ اصل بات جو مبلغ کو معلوم ہونی چاہئے ، یہ ہے کہ وہ کون کون سے نشتر ہیں جن سے دل متاثر ہوا کرتے ہیں؟ کفار اور مشرکین کے انقلاب حیات کی ہزارہا مثالیں تاریخ اسلام کے پاس موجود ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص اپنے حالات کے ماتحت ، ایک خیال یا ایک مذہب پر چٹان کی طرح قائم ہوتا ہے۔ ناگہاں غیب سے اس کے دل پر نشتر چلتا ہے اور چشم زدن میں اُس کی زندگی کی تمام گذشتہ تاریخ بدل جاتی ہے۔ صداقت اسلام کے عقلی دلائل تو آپ کے پاس بہت ہیں ، مگر قلبی دلائل کم ہیں۔ اگر آپ نو مسلموں کے پاس جائیں تو وہ بتائیں گے کہ اسلام کی وہ کون بے ساختہ ادا تھی جو اُن کے دل کو بھا گئی ؟ اگر اُن کے بیانات ایک کتاب میں جمع کر دیئے جائیں تو مجھے یقین ہے کہ انقلاب حیات کی ایک بالکل نئی دنیا ، مبلغین اسلام کے سامنے آ جائے گی اور انہیں اشاعت اسلام کے لیے ایسے نئے دلائل یا جدید ہتھیار مل جائیں گے کہ اُن سے اسلام کا موجودہ کتب خانہ خالی ہے۔

"ڈاکٹر صاحب ! آپ کو بھی کوئی واقعہ یاد ہے" ؟ میں نے پوچھا

ڈاکٹر اقبال تھوڑی دیر چپ رہے ، اس کے بعد فرمایا "میں آپ کی کتاب کے لیے چار نہایت ہی دلچسپ مثالیں پیش کر سکتا ہوں"۔

۴- اسلامی خطبات - لاہور : گوشۂ ادب (س - ن)
۵- اسوۂ ابراہیم - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)
۶- اسلام زندہ باد - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)[1]
۷- انسانیت موت کے دروازہ پر - لاہور : گوشۂ ادب (س - ن)
۸- شہید کربلا -
۹- مطالعۂ پاکستان - لاہور : سیرت بک ڈپو (س - ن)

ایک بار علامہ اقبال نے قرشی صاحب کو مشورہ دیا کہ وہ ایک کتاب لکھیں جس میں نو مسلموں سے قبول اسلام کی وجوہات معلوم کر کے جمع کی جائیں - ''اس سے انقلاب حیات کی ایک بالکل نئی دنیا مبلغین اسلام کے سامنے آ جائے گی اور انہیں اشاعت اسلام کے لیے ایسے نئے دلائل یا ہتھیار مل جائیں گے کہ ان سے اسلام کا موجودہ کتب خانہ خالی ہے'' علامہ اقبال نے خود اس کتاب کے لیے قبول اسلام کے چار واقعات بیان کئے - قرشی نے اقبال کی تجویز پر وہ کتاب ''اسلام زندہ باد'' کے نام سے تالیف کی اور اقبال کی زبانی وہ چار واقعات اس کتاب میں تحریر کئے - قرشی کی تمہید کے ساتھ انہیں ملاحظہ کیجیے :

''ڈاکٹر محمد اقبال ایک پختہ دماغ عارف تھے - اور حکیم آپ جب بھی کسی مسئلہ پر گفتگو فرماتے تھے ، اُس کے تعلق میں کلیات و تخیلات کا اور اُن کے ساتھ ہی مثالوں اور حوالوں کا ایک مواج دریا آپ کے دماغ سے اُترتا تھا اور زبان سے بہ جاتا تھا -

۲۸ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو راقم الحروف موصوف کی خدمت میں حاضر ہوا ، آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے ، حقہ سامنے رکھا تھا ، رسمی مزاج پرسی ہوئی اور اس کے بعد تبلیغ اسلام کے عنوان پر گفتگو شروع ہو گئی -

''آپ ایک کتاب لکھیے'' - ڈاکٹر صاحب نے فرمایا -

''کیسی کتاب'' ؟ میں نے پوچھا

۱- عبدالمجید قرشی - اسلام زندہ باد (لاہور : سیرت بک ڈپو ، [س - ن]) ۵ - ۲۲

اور ملکی ملازمتوں کی تحقیقات کے لیے کمیشن کا تقرر منظور کیا گیا ہے اسی طرح ملک کی تقسیم جدید کے لیے بھی کمیشن مقرر ہونا چاہیے''۔[1]

ان کے نزدیک پاکستان، اسلام کی اٹھان کا ایک گوشہ ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''آج تہذیب کا علم سرنگوں ہو چکا ہے ۔ آج سائنس کے کمالات یتیموں کی طرح کھڑے ہیں اور انسانیت کی مصیبت کا ماتم کر رہے ہیں ۔ ضرورت ہے کہ اسلام ، پھر دنیا کے کسی آزاد گوشہ سے سر اٹھائے اور اہل دنیا کو عدل کی راہ دکھائے ۔ اسلام کی اٹھان کا یہ گوشہ پاکستان ہو گا ۔ آؤ پاکستان سے انسانیت کی تعمیر نو کا علم بلند کریں ۔

آؤ ! حصول پاکستان کے لیے اپنی تمام قوتیں وقف کر دیں ۔ آؤ خون کے آخری قطروں سے پاکستان کے لیے لڑیں''[2] ۔

قریشی تحریک پاکستان کے ایک مخلص کارکن تھے ۔ ان کا پندرہ روزہ اخبار ''ایمان'' تحریک کا داعی تھا ۔ لیکن ایسے حالات کی ستم ظریفی جانئیے کہ قیام پاکستان کے بعد عبدالمجید قریشی نہایت بے رحمانہ طور پر قتل کر دئے گئے ۔ ۴ اپریل ۱۹۴۹ء کو اچانک خبر ملی کہ وہ اپنے مکان میں مردہ پائے گئے ۔ ان کا مکان کئی روز سے بند تھا اور وہ خود لاپتہ تھے ۔ ان کے بھائی کو کچھ شک ہوا ، چنانچہ جب پولیس کی نگرانی میں مکان کھلوایا گیا تو باورچی خانے میں قریشی کی نعش ایسی حالت میں پائی گئی کہ غالباً ان کو قتل کئے ہوئے پندرہ روز سے زیادہ عرصہ گذر چکا تھا ۔ ان کے قاتلوں کا سراغ نہ مل سکا ۔

ہفتہ وار ''تنظیم'' اور پندرہ روزہ ''ایمان'' کی ادارت کے علاوہ ان کی یادگار مندرجہ ذیل کتابیں ہیں ۔

۱۔ درس قرآن ۔ پارۂ اول ۔ لاہور : سیرت بک ڈپو (س ۔ ن)

۲۔ درس قرآن ۔ پارۂ دوم ۔ لاہور : سیرت بک ڈپو (س ۔ ن)

۳۔ پیغام قرآن ۔ لاہور : سیرت بک ڈپو (س ۔ ن)

۱۔ عبدالمجید قریشی ۔ مطالعہ پاکستان (لاہور : سیرت بک ڈپو ، [س ۔ ن]) ۱۱۹-۱۲۰

۲۔ ایضاً ۔ ص ۱۰

قائم کی گئی ۔ علامہ اقبال اس کے صدر چنے گئے اور عبدالمجید قرشی سیکرٹری ۔ علامہ اقبال نے امدادی فنڈ جمع کرنے کے لیے لوگوں سے اپیل کی[1] ۔ قرشی نے ''تنظیم'' کے زمانہ میں دس ہزار روپیہ جمع کیا تھا۔ وہ ان کے نام سے نصفا نصفی مسلم بنک امرتسر اور دی سنٹرل کو آپریٹو بنک امرتسر میں جمع تھا ۔ قرشی کے مطابق :

''مسلم بنک کا روپیہ ایک ایک معطی کی منظوری کے بعد ڈاکٹر اقبال مرحوم نے غازی نادر شاہ مرحوم کی امداد کے لیے افغانستان بھیج دیا''[2] ۔

قرشی ایک مخلص اور درد مند مسلمان تھے ۔ شدھی اور سنگٹھن کی تحریکیں ان کے سامنے اٹھیں اور انہوں نے مسلمانوں کے خلاف چلائی گئی ان تحریکوں کے خلاف مقدور بھر جدو جہد کی ۔ حتٰی کہ وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانان ہند کے مسئلے کا حل تقسیم بر عظیم میں مضمر ہے ۔ چنانچہ انہوں نے ۱۳ اگست ۱۹۲۸ء کو روز نامہ انقلاب لاہور میں ایک مضمون لکھا جو ان کے بقول تقسیم ہند کی پہلی آواز تھی ۔ وہ تحریر کرتے ہیں ۔

''ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان کی از سرنو تقسیم ہو جائے اور ہر ایک قوم کی زیادہ سے زیادہ آبادی کو علیحدہ علیحدہ حلقوں میں جمع کر دیا جائے ۔ مثلاً سندھ ، صوبہ سرحد وغیرہ مسلم حلقہ اثر ہوں ۔ لدھیانہ اور اس کے بعض ملحقات سکھ حلقہ اثر قرار دئے جائیں اور پھر ہر قوم کو اپنی اکثریت کا حلقہ دے دیا جائے تا کہ وہ اپنے آپ پر خود حکومت کرے ۔ ۔ ۔ اگر حلقہ ہائے اثر مختلف قوموں میں بانٹ دئے جائیں تو باہمی رقابت ختم ہو جاتی ہے ۔ زبان ، تعلم معاشرت ، قربانی اور باجہ کے جھگڑے مٹ جاتے ہیں ۔ بشرطیکہ یہ حکومتیں اپنے اپنے ''حدود اثر'' میں آزاد ہوں اور مشترکہ معاملات باہمی رضا مندی سے مرکزی حکومت کو تفویض کر دیں ۔ جس طرح مالگذاری ، لگان

۱۔ انقلاب ۔ ۱۱ اکتوبر ۱۹۲۹ء

۲۔ ایمان ۔ ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۹ء ۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی ''اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر'' اقبال ریویو ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء) ص ۶۲

یہی نہیں ؛ علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے منعقد کردہ جلسوں اور جلوسوں میں شرکت بھی فرماتے۔ پندرہ روزہ ''ایمان'' سے یہ خبر ملاحظہ کیجیے :

علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے جلوس میں

ڈاکٹر اقبال جالندھر کے جلسے اور جلوس میں شریک تھے ۔ آپ نے تقریر کرتے ہوئے فرمایا :

''چند سال ہوئے میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ خدا تعالیٰ مولود شریف کے ذریعے سے اس امت کو متحد کرے گا ۔ مجھے ایک عرصہ تک حیرت رہی کہ یہ واقعہ کس طرح رونما ہو گا ۔ اب تحریک یوم النبی نے اس خواب کی تعبیر کو حقیقی طور پر نمایاں کر دیا''۱ ۔

۱۹۲۹ء میں اقبال کے مشورے سے ''چھپن فی صد کمیٹی'' کا قیام عمل میں لایا گیا تو قرشی اس کے سیکرٹری مقرر کئے گئے ۔ کمیٹی کا مقصد یہ تھا کہ پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی چھپن فی صد ہے ، اس لیے انہیں تمام جمہوری اداروں میں چھپن فی صد نیابت دلائی جائے ۔ اقبال کو اس میں براہ راست شریک نہیں تھے لیکن پس پردہ رہنمائی کرتے رہے ۔

اقبال کو افغانستان کے حالات سے زندگی بھر دلچسپی رہی ۔ ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جب وہاں خانہ جنگی شروع ہوئی اور امان اللہ خان کی جگہ بچہ سقہ نے حکومت پر قبضہ کیا تو جنرل نادر خان نے بچہ سقہ کی حکومت کے خلاف لشکر کشی کی ۔ مسلمانان ہند نے ان کو مالی امداد پہنچانے کے لیے سرمایہ اکٹھا کرنا شروع کر دیا ۔ زخمی سپاہیوں ، بیوہ عورتوں اور یتیم بچوں کی امداد و اعانت کے لیے ''نادر خان ہلال احمر سوسائٹی''۲

۱۔ ایمان ۔ ۴ مئی ۱۹۳۵ء ۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی ۔ ''اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر'' اقبال ریویو ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۸ء) ص ۶۷

2. Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab during the year 1933.

کے مطابق اس کا نام افغانستان ہلال احمر سوسائٹی تھا ۔ اس میں تحریر ہے :

He is the Secretary of the Afghanistan Hilal Ahmar Society (Afghanistan Red Crescent Society) of which Sir Muhammad Iqbal is the President (p. 99)

پوسٹر ، ستر ہزار ہینڈ بل اور پندرہ ہزار متفرق رسائل شائع کئے ۔ سات ہزار مساجد میں اٹھہتر ہزار خطبات جمعہ و عیدین تقسیم کرائے ۔ سیرت کمیٹی کی سوا دو سو شاخیں تھیں جن کے ساتھ سوا دو ہزار جامع مسجدیں ملحق تھیں ۔ ان سب میں ہر نماز جمعہ کے موقع پر سیرت کمیٹی کے مرتبہ خطبات پڑھے جاتے تھے ۔

عبدالمجید قرشی کا طریق کار یہ تھا کہ چندہ نہیں مانگتے تھے ۔ اپنی گرہ سے پیسے خرچ کرکے سیرت نبوی پر ایک کتابچہ چھاپتے ۔ اور لوگوں سے کہتے کہ وہ اسے بڑی تعداد میں خرید کر مفت تقسیم کریں یا کرائیں ۔ اس سے جو آمدنی ہوتی ، اس سے ایک اور کتابچہ چھاپ لیتے ۔ اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا تھا ۔ ''ایمان'' کا سالانہ چندہ تین روپے تھا ۔ غرباء سے صرف دو روپے لیے جاتے تھے ۔ اور اخبار کی آمدنی اخبار ہی پر صرف ہوتی تھی ۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ قوم سے چندہ مانگنے کی جگہ سیرت کمیٹی نے اپنے سرمائے سے آٹھ ہزار روپے قوم کے لیے وقف کیے اور تین ہزار روپے مفتی اعظم فلسطین کو بھیجے''[1] ۔

علامہ اقبال کو قرشی کی تحریک سے دلچسپی تھی ۔ چنانچہ انہوں نے متعدد بار سیرت کمیٹیوں کے قیام ، یوم النبیؐ منانے اور سیرت کمیٹی کی طرف سے اسوۂ حسنہ کی اشاعت کے سلسلے میں تعاون کی اپیلیں کیں ۔ مرکزی سیرت کمیٹی کے نام ایک پیغام میں اقبال کہتے ہیں :

''تحریک اتحاد نہایت مبارک ہے اور حضورؐ رسالت مآب کی سیرت پاک کی اشاعت اس تحریک کو عملی صورت دینے کا بہترین ذریعہ ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ مسلمانوں کے موجودہ انتشار و تشتت کی حالت میں یہ تحریک نہایت مؤثر ہو گی ۔

فرد از حق ، ملت از وے ، زندہ است
از شعاع مہر او تا بندہ است[2]

۱۔ عبدالسلام خورشید ۔ وے صورتیں الٰہی (لاہور : قومی کتب خانہ ، ۱۹۷۶) ۳۱۴ - ۳۱۵

۲۔ ایمان ۔ ۴ مئی ۱۹۳۵ء ۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی ۔ ''اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر'' اقبال ریویو ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ص ۶۸

پروگرام کی رفتار معلوم ہوتی رہے - تعلیم یافتہ جماعت ایک خیال کی پابند ہو کر ایک راستے پر چلنا شروع کر دے -

۳- ہر گھر میں درس قرآن ، تاکہ عورتوں اور بچوں تک بھی اصلاح کی آواز پہنچے -

۴- ہر مسجد میں ایک خطبہ جمعہ - سیرت کمیٹی پٹی سے سال کے ۵۲ جمعوں کے لیے وقت کے مطابق اردو وعظ صرف آٹھ آنے میں بھیجے جاتے ہیں - انہیں تاریخ وار جامع مسجدوں میں سنانا چاہیے - اس کا مقصد یہ ہے کہ عام مسلمان بھی ہماری تحریک میں شامل ہو جائیں -

۵- ہر شہر میں بیت المال - ہر مقام پر تنظیم صدقات و زکوٰۃ سے غربت اور بیکاری کا علاج -

۶- ہر مسلمان کے لیے لازمی ورزش اور پریڈ ، تاکہ ہر مسلمان اپنی حفاظت کے قابل بن سکے[1] -

قرشی کی زندگی کا مشن اسوۂ حسنہ کی اشاعت تھی - ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کے بقول :

"اس صدی کی چوتھائی دہائی کے آغاز میں وہ سیرت رسولؐ کی اشاعت کے لیے میدان میں نکلے - پہلے پٹی (ضلع قصور) سے ایک پندرہ روزہ اخبار "ایمان" جاری کیا - سفید کاغذ ، اعلیٰ درجے کی کتابت ، عمدہ طباعت اور مواد کے لحاظ سے بڑے بڑے دینی رسائل پر بھاری - پھر سیرت کمیٹی قائم کی - اور پانسال کے اندر اندر کارکردگی کا یہ عالم تھا کہ سیرت نبوی کا تئیس زبانوں میں ترجمہ شائع کرکے بیس لاکھ کتابچے مفت تقسیم کرا دیئے - ملک کے اندر اور باہر یوم النبیؐ کے جلسوں کا نظام قائم کر دیا - سات ملکوں میں اشاعت سیرت کے مبلغ بھیجے - امیر شکیب ارسلان کی کتاب "اسباب زوال امت" اور علامہ رشید رضا مصری کی "حقیقت دین" کی ہزار ہا کاپیاں چھاپ کر مفت تقسیم کر دیں - اصلاح امت کے لیے پانسو مضامین کئی زبانوں میں منتقل کرکے اُن کی آٹھ ہزار کاپیاں دنیا بھر کے اسلامی اخبارات کو بھیج دیں - پینتیس ہزار

۱- ایمان - ۲۵ مارچ ۱۹۳۰ - ص ۷۹ ، ۸۰

اقبال اور عبدالمجید قرشی

افضل حق قرشی

عبدالمجید قرشی بٹی (ضلع امرتسر) کے رہنے والے تھے ۔ والد کا نام عبدالعزیز تھا ۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں ۔ چنانچہ ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کہ وہ کب پیدا ہوئے اور کہاں تعلیم پائی کچھ معلوم نہیں ۔ میسر معلومات کے مطابق ان کی عملی زندگی کا آغاز ڈاکٹر سیف الدین کچلو (۱۸۸۸—۱۹۶۳) کی قائم کردہ جماعت ''تنظیم'' سے ہوتا ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے ۱۹۲۵ء میں پنڈت مالویہ (۱۸۶۱-۱۹۴۶) کی ''ہندو سنگٹھن'' کے جواب میں شروع کیا تھا ۔ قرشی ''تنظیم'' کے اسسٹنٹ سیکرٹری تھے ۔ انہوں نے کچھ عرصہ ہفتہ وار ''تنظیم'' امرتسر کی ادارت کے فرائض بھی سر انجام دئے ۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے ''سیرت کمیٹی'' کی بنیاد رکھی ۔ سیرت کمیٹی کا پروگرام یہ تھا:

تبلیغ قرآن

اشاعت سیرت

ارکان اسلام کی بنیاد پر مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی تنظیم

اس غرض کے لیے سیرت کمیٹی نے چھ عملی وسائل مہیا کئے ۔

۱- ہر شہر میں سیرت کمیٹی ۔ ہر مقام پر ایک کمیٹی بنائی جائے جس کی ساری کوششیں قیام شریعت کے لیے ہوں اور وہ تمام کام محض دینی بنیادوں پر کرے ۔

۲- ہر تعلیم یافتہ مسلمان کے لئے مطالعہ ''ایمان'' ۔ ہر سیرت کمیٹی اپنے شہر میں یہ انتظام کرے کہ وہاں جتنے بھی تعلیم یافتہ مسلمان ہیں ، وہ سب کے سب ہر دسویں دن دو پیسے دے کر اخبار ''ایمان'' پڑھیں تاکہ وہ سب اپنے وقتی حالات و خطرات سے آگاہ ہوں اور انہیں اپنے جماعتی

اقبال اور حیدر آباد

تالیف

نظر حیدر آبادی

اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ابھی بہت کچھ لکھا جاتا رہے گا ۔ اقبال کے بعض پہلوؤں پر خاطر خواہ روشنی ڈالی جا چکی ہے ، مگر ایسے پہلو بھی ہیں جو ابھی لکھنے والوں کی توجہ کا مرکز نہیں بن پائے ہیں ۔ نظر حیدر آبادی کی تالیف ''اقبال اور حیدر آباد'' ایک ایسے ہی پہلو سے تعلق رکھتی ہے ۔

حیدر آباد دکن عام شہروں کی طرح ایک شہر نہیں تھا ۔ وہ ایک ایسا ثقافتی مرکز تھا جو نہ صرف دکن کے بسنے والوں کے لیے بلکہ جملہ مسلمانانِ ہند و پاک کے لیے ایک خاص اہمیت رکھتا تھا ۔ حیدر آباد سے اقبال کے تعلق کو اُجاگر کر کے جناب نظر حیدر آبادی نے ایک اہم ادبی اور تاریخی خدمت انجام دی ہے اور اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ کیا ہے ۔

صفحات : ۲۳۲ قیمت : ۲۱ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

ذرے ذرے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر
یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گہر
دفن تجھ میں کوئی فخر روز گار ایسا بھی ہے ؟
تجھ میں پنہاں کوئی موتی آبدار ایسا بھی ہے ؟

اس بند کے دوسرے شعر کے پہلے مصرعہ کی مخزن میں اشاعت کے وقت شکل یہ تھی :

تیرے ہر ذرہ میں خوابیدہ ہیں شمس و قمر

(٦)

پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنے مضمون "غالب اور اقبال" میں زیر نظر نظم کے چار اشعار (۱ - فکر انساں پر .... ۲- تیرے فردوس تخیل سے .... ۳- نطق کو سو ناز ہیں .... ۴- لطف گویائی میں تیری ہم سری ....) کے حوالے سے لکھا ہے :

"ان اشعار میں غالب کے کمال سخن کے عناصر اربعہ پر زور دیا گیا ہے یعنی تخیل، فکر، نطق اور رفعت پرواز . . . ایک ابتدائی نظم کی محدود بساط میں اقبال نے غالب کے نمایاں شعری کردار کا جس جامعیت اور ایجاز کے ساتھ احاطہ کیا ہے وہ خود اقبال کے ذہنی عمل کی غمازی کرتا ہے"[1]

مزید برآں اس نظم سے اقبال کے نظریۂ شعر کے ابتدائی نقوش سامنے آتے ہیں - نظم کے مطالعہ سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ اقبال ادب کے ایک ایسے سنجیدہ، زیرک اور ذہین طالب علم تھے جو مطالعہ کے نتیجہ میں اپنی رائے مرتب کرتا ہے گویا اقبال کے نظریہ شعر کی اساس ۱۹۰۱ء میں متعین ہو چکی تھی - مختصر یہ کہ یہ نظم محض رسمی خراج تحسین ہے نہ اس کی نوعیت صرف تاثراتی ہے - بلکہ اس میں علمی اور تنقیدی اصولوں کی روشنی میں خصوصیات کلامِ غالب کا بیان ہوا ہے - کیا تنقید کے لیے نثر کو ذریعہ بنانا ضروری ہے ؟ یہ ایک الگ سوال ہے آپ اس پر غور کر سکتے ہیں -

---

۱- نقش غالب ، اسلوب احمد انصاری ، غالب اکیڈمی نئی دہلی اشاعت اول اکتوبر ۱۹۷۰ء ، ص ۵۷ یا نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی ص ۱۴۹ ، ۱۵۰

۱۰- اظہار پر قدرت

"کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا" (مخزن)

تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں (بانگ درا)

۱۲- فکر و تخیل میں ہم آہنگی

لطف گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشیں

مخزن میں اس شعر کا دوسرا مصرعہ یوں چھپا تھا :

ہو تصور کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشیں

۱۳- نغمگی یا موسیقیت : مخزن میں طبع ہونے والی نظم میں اس خصوصیت کا حامل کوئی شعر یا مصرعہ نہیں ۔ معلوم ہوتا ہے یہ خصوصیت نظر ثانی کے وقت اقبال کے لیے جاذب توجہ بنی - خصوصاً درج ذیل شعر میں تشبیہ نے معنویت میں زیادہ زور پیدا کر دیا ہے ۔

محفل ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے نغموں سے سکوت کوہسار

۱۴- حافظ و سعدی سے مقابلہ

خندہ زن ہے غنچۂ دلی گل شیراز پر
(مخزن ۔ بانگ درا)

۱۵- گوئٹے اور غالب کا معنوی اشتراک

آہ ! تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

۱۶- غالب کی عظمت

اے جہاں آباد ! اے گہوارۂ علم و ہنر
ہیں سراپا نالۂ خاموش تیرے بام و در

۳- فلسفیانہ پہلو

تیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزہ وار

(بانگ درا)

۴- نفسیاتی پہلو

معجز کلک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمز فطرت انساں ہے یہ

(مخزن)

۵- ندرت بیان/منفرد اسلوب

شاہدِ مضمون تصدق ہے ترے انداز پر

(مخزن اور بانگ درا)

۶- فصاحت و بلاغت

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر

(مخزن اور بانگ درا)

۷- ژرف نگاہی

آہ ! اے نظارہ آموزِ نگاہ نکتہ بیں

(مخزن اور بانگ درا)

۸- معنی آفرینی : مخزن میں شائع شدہ جو بند حذف کر دیا گیا تھا ۔ اس کے درج ذیل ایک مصرعہ میں دیوان غالب کی زیر نظر خصوصیت بیان ہوئی ہے ۔

نور معنی سے دل افروز سخن داناں ہے یہ

۹- مضمون آفرینی

تیرے فردوس تخیل سے ہے قدرت کی بہار

(بانگ درا)

۱۰- زندگی کی ترجمانی

نقش فریادی ہے تیری شوخی تحریر کا (مخزن)
زندگی مضمر ہے تیری شوخی تحریر میں (بانگ درا)

خوبیوں اور فنی محاسن پر روشنی ڈالی ہے ۔ انہیں ذیل میں مختلف عنوانات کے تحت اقبال کی نظم کے شعروں اور مصرعوں کے حوالے سے کسی تبصرہ کے بغیر مرتب کیا جا رہا ہے ۔ تاہم نظم کے متن میں نظر ثانی کی بنا پر جہاں کہیں فرق واقع ہوا ہے ۔ وہاں مخزن اور بانگ درا کے تقابلی متن درج کر دئے گئے ہیں ۔ اب اقبال کی نظم کی روشنی میں غالب کے کلام کی خصوصیات ملاحظہ کیجیے ۔

۱۔ تخیل کی بلند پروازی

فکر انساں کو تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پر مرغ تصور کی رسائی تا کجا

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱)

فکر انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا

(بانگ درا)

۲۔ وحدت الوجود کا نظریہ

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے
صورتِ روح رواں[1] ہر شے میں جو مستور ہے

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱ء ص ۳۹)

اصلاح اور ترمیم کے بعد بانگ درا میں دوسرا مصرعہ یوں ہے :

بن کے سوز زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

۱۔ سرود رفتہ مرتبہ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری میں یہ مصرعہ یوں چھپا ہے ۔

صورتِ روح و رواں ہر شے میں جو مستور ہے

(سرود رفتہ ص ۹۵)

(۵)

فیاض محمود کے اقتباس سے ظاہر ہے کہ یادگار غالب
) کے بعد ۱۹۱۲ء تک کلام غالب پر کوئی تنقیدی کتاب
معرض تحریر میں نہیں آیا ۔ علامہ اقبال کی نظم ستمبر ۱۹۰۱ء
میں پہلی بار شائع ہوئی تھی ۔ غالب اور اقبال کے سلسلے میں
ین نے اقبال پر غالب کے فیضان اور ادبی اثرات کا جائزہ لیا ہے
ات ہمارے موضوع سے خارج ہے کہ اقبال غالب سے نفس مضمون
بیان کے کن اسالیب اور پہلوؤں سے متاثر ہوئے اور غالب کو
قرار دے کر اپنے شعری اسلوب کی تخلیق میں کیا مدد لی ؟
مضمون میں راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ اقبال نے مرزا
نظم لکھ کر غالب کی جن شعری خصوصیات کی نشاندہی کی ہے
کے کلام کی تحسین اور تنقید کے سلسلے میں سنگ بنیاد کی حیثیت
۔ اور بعد کے ناقدین غالب نے انہی خصوصیات کو بالصراحت
ی مقالوں میں پیش کیا ہے ۔ غالب کے فکر و فن پر مشتمل
مضامین کے مجموعی مطالعہ کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے ۔ کہ
غالب پر شائع ہونے والی تحریروں میں تفصیلاً جو کچھ لکھا گیا
ال کی نظم میں مجملاً بیان ہو گیا ہے ۔ نیز یہ کہ اقبال کی اس
ن کی تنقیدی بصیرت کا پتہ چلتا ہے ۔ حالی کا ذوق ، مشرق
یات کا مرہون منت ہے ۔ ان کے ہاں تنقیدی اصول انگریزی
سے بالواسطہ اخذ کئے گئے ہیں ۔ اب اقبال کی خلقی استعداد اور
ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کرنے ضروری نہیں رہے کیونکہ
واقعہ ہے کہ اقبال نے انگریزی زبان و ادب کا مطالعہ درجہ
ماہر اور قابل اساتذہ کی راھنمائی میں مکمل کیا تھا ۔ نصاب سے
طری ذوق کی تسکین کے لیے انہوں نے جو ذاتی مطالعہ کیا وہ
تزاد ہے ۔ اس کے نتیجہ میں شاعری کے مختلف عناصر ترکیبی
ان پر واضح ہوئی ۔ غالب پر ان کی نظم دیکھ کر پورے وثوق
ا سکتا ہے کہ اگر علامہ اپنی تمام تر توجہ شاعری پر مرکوز
تو وہ شعر و ادب کے ایک بالغ نظر نقاد ہوتے ۔ اقبال نے
کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کلام غالب کی جن معنوی

ہے اور ان میں ایسی نزاکتیں رکھی ہیں جن سے اکثر اساتذہ کا کلام خالی معلوم ہوتا ہے"[1] -

"تنقید غالب کے سو سال" کے دیباچہ میں سید فیاض محمود لکھتے ہیں :

" . . . . اس کتاب کے مرتب کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ان سینکڑوں کتب اور مقالات میں سے ایسی نگارشات کا انتخاب کیا جائے، جن سے قارئین کو یہ معلوم ہو سکے کہ غالب شناسی کن کن مدارج سے گذری . . .

جب اس وسیع مواد کا جائزہ لیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلی مقتدر کتاب جس میں مرزا کے کلام سے ناقدانہ انداز میں بحث کی گئی ہے - آب حیات ہے جو ۱۸۸۰ء میں طبع ہوئی - مگر مولانا محمد حسین آزاد کا انداز نقد و نظر تعصب سے خالی نہ تھا اور جو طنز آمیز اسلوب انہوں نے مرزا کے متعلق اختیار کیا اس سے نہ تو مرزا کی شخصیت اور نہ ہی ان کی شاعری کی خصوصیات اجاگر ہوئیں - اس کے سترہ سال بعد یعنی ۱۸۹۷ء میں یادگار غالب طبع ہوئی - اس میں مرزا کی شخصیت اور شاعری پر سیر حاصل بحث موجود ہے - اس کے پندرہ سال بعد یعنی ۱۹۱۲ء میں صلاح الدین خدا بخش کا مضمون انگریزی زبان میں شائع ہوا - محاسن کلام غالب کا سال اشاعت ۱۹۲۱ء ہے اور ڈاکٹر عبداللطیف کی انگریزی میں غالب پر کتاب ۱۹۲۸ء میں چھپی - مگر غالب شناسی کا نیا دور در اصل شیخ محمد اکرام صاحب کی کتاب "غالب نامہ" مطبوعہ ۱۹۳۶ء سے شروع ہوتا ہے - اس کے بعد تنقیدات غالب میں تیزی سے اضافہ ہوا - جو اب تک جاری ہے - اگر ۱۸۶۹ء سے ۱۸۹۷ء تک کی مدت کو پہلا دور تصور کیا جائے تو ۱۹۲۵ء کو دوسرے دور کی حد فاصل قرار دینا مناسب ہو گا - تیسرا دور ۱۹۳۶ء تا حال کا ہے - اس میں غالب شناسی بہت سے مراحل سے گزری ہے اور غالب کے کلام اور فن پر بہت سے تنقیدی زاویوں سے بڑے بڑے فضلا نے بحث کی ہے[2] -

---

۱- یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور - ص ۱۶۸ ، ۱۶۹

۲- دیباچہ ، تنقید غالب کے سو سال ، سید فیاض محمود ، مطبوعات یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۶۹ء ص ۱۸ ، ۱۹

"چونکہ فارسی زبان سے ملک میں عموماً اجنبیت ہو گئی ہے اس لیے (ہم سے اگر کچھ ہو سکتا ہے تو صرف اس قدر ہو سکتا ہے کہ) جہاں ضرورت دیکھیں ، مرزا کے کلام کی شرح بھی کرتے جائیں ۔ اس سے شاید یہ فائدہ ہو کہ مرزا کی قوت متخیلہ میں جو غیر معمولی اچک اور پرواز قدرت نے ودیعت کی تھی ، سمجھ دار آدمی اس کا کسی قدر اندازہ کر سکیں لیکن زبان اور بیان کی خوبی جو ایک وجدانی چیز ہے اور جس کے نقاد اور جوہری ملک میں کمیاب بلکہ نایاب ہیں ، اس کی نسبت صرف مرزا کا یہ فصیح و بلیغ شعر لکھ دینا کافی معلوم ہوتا ہے :

بیاورید گر این جا بود زبان دانے
غریب شہر سخن ہائے گفتنی دارد[۱]

"ہم اس مقام پر ان کی غزلیات میں سے زیادہ تر صاف صاف اور کسی قدر وہ اشعار بھی نقل کریں گے جن کے بغیر مرزا کی طرز تخیل اور ان کے شعر کی خصوصیت ظاہر نہیں ہو سکتی" ۔[۲]

"میر و سودا اور ان کے مقلدین نے اپنی غزل کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ جو عاشقانہ مضامین صدیوں اور قرنوں سے اولاً فارسی اور اس کے بعد اردو غزل میں بندھتے چلے آتے ہیں وہی مضامین بہ تبدیل الفاظ اور بہ تغیر اسالیب بیان عام اہل زبان کی معمولی بول چال اور روز مرہ میں ادا کئے جائیں ، چنانچہ میر سے لے کر ذوق تک جتنے مشہور غزل گو مرزا کے سوا اہل زبان میں گزرے ہیں ، ان کی غزل میں ایسے مضامین بہت ہی کم نکلیں گے جو اس محدود دائرے سے خارج ہوں ۔ ان کی بڑی کوشش یہ ہوتی تھی کہ جو مضامین (مضمون) پہلے متعدد طور پر بندھ چکا ہے ، وہی مضمون ایسے بلیغ اسلوب میں ادا کیا جائے کہ تمام اگلی بندشوں سے سبقت لے جائے ۔ برخلاف اس کے مرزا نے اپنی غزل کی عمارت دوسری بنیاد پر قائم کی ہے ان کی غزل میں زیادہ تر ایسے اچھوتے مضامین پائے جاتے ہیں جن کو اور شعراء کی فکر نے بالکل مس نہیں کیا اور معمولی مضامین ایسے طریقے میں ادا کئے گئے ہیں جو سب سے نرالا

۱۔ یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور ۔ ص ۲۷۶
۲۔ ایضاً ص ۲۸۷

مرزا کے ابتدائی کلام کو مہمل و بے معنی کہو یا اس کو اردو زبان کے دائرے سے خارج سمجھو ، مگر اس میں شک نہیں کہ اس سے ان کی ارجنیلسٹی اور معمولی اپچ کا خاطر خواہ سراغ ملتا ہے ۔[1]

"گو ان کا ابتدائی کلام جس کو وہ حد سے زیادہ جگر کاوی اور دماغ سوزی سے سر انجام کرتے تھے ، مقبول نہ ہوا ، مگر چونکہ قوت متخیلہ سے بہت زیادہ کام لیا گیا تھا اور اس لیے اس میں ایک غیر معمولی بلند پروازی پیدا ہو گئی تھی ، جب قوت ممیزہ نے اس کی باگ اپنے قبضے میں لی تو اس نے وہ جوہر نکالے جو کسی کے وہم و گمان میں نہ تھے ۔[2]

وہ فارسی نثر میں اور اکثر فارسی خطوط جن میں قوت متخیلہ کا عمل اور شاعری کا عنصر نظم سے بھی کسی قدر غالب معلوم ہوتا ہے ، نہایت کاوش سے لکھتے تھے ۔[3]

" ۔ ۔ ۔ اور قوت متخیلہ جو شاعری اور ظرافت کی خلاق ہے اس کو مرزا کے دماغ کے ساتھ وہی نسبت تھی جو قوت پرواز کو طائر کے ساتھ[4] ۔ دیکھئے اقبال نے بھی زیر تبصرہ نظم میں غالب کے تخیل کی بلند پروازی کا مضمون باندھا ہے ۔

فکر انسان پر تیری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مخزن میں اس شعر کا دوسرا مصرعہ حسب ذیل لفظوں میں شائع ہوا تھا :

ع ہے پر مرغ تصور کی رسائی تا کجا

اگرچہ لفظ تصور کو تخیل سے بدلنے کے باوجود اصل مضمون برقرار رہتا ہے مگر اس سے حسن بیان میں اضافہ ہو گیا ہے جس سے محسوس ہوتا کہ شعر کی معنوی سطح متاثر ہوئی ہے ۔

۱- یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور ۔ ص ۱۶۳
۲- ایضاً ص ۱۶۶
۳- ایضاً ص ۲۴۷
۴- ایضاً ص ۲۵۳

ہاؤس میں علامہ اقبال کے اشغال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"۔۔۔ میں اس بورڈنگ ہاؤس میں چار سال رہا ۔ ان میں سے تین سال ایسے تھے کہ اقبال بھی اس بورڈنگ ہاؤس میں مقیم تھے ۔۔۔ ان سہ سالہ صحبتوں میں خاص بات کیا تھی ؟ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اس وقت اتنا شعور ہی نہ تھا کہ اس زمانے کے اقبال میں زمانۂ مابعد کے اقبال کو دیکھ لیتے ۔ ہم تو یہ سمجھتے تھے کہ ایک ذہین طالب علم جس نے شاعرانہ طبیعت پائی ہے ، اس کو مرزا غالب کی شاعری سے خاص ذوق بھی ہے اور غالب کے اسلوب بیان کی تقلید کا شوق بھی ۔ وہ اگر شعر کا شغل کرتا رہا تو غالب کا سا لکھنے لگے گا ۔ اور بہر حال اسی قسم اور اسی معیار کا ایک بن جائے گا ۔ جیسے ہمارے یہاں کے شاعر ہوتے ہیں"[۱]

(۴)

اقبال کی غالب سے اس دلچسپی کے پیش نظر وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے حالی کی یادگار غالب (جو ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی تھی) کا ، اس کتاب کی تاریخ اشاعت کے قریبی زمانے میں مطالعہ بھی ضرور کیا ہو گا ۔ مولانا حالی کی تحسین غالب سے اقبال نے کیا اثرات قبول کئے ۔ اس کے مفصل ٹھوس اور خارجی شواہد تو موجود نہیں ہیں ۔ البتہ ان کا سراغ اقبال کی غالب پر لکھی گئی نظم سے لگایا جا سکتا ہے ۔

مولانا حالی نے یادگار غالب میں "مرزا غالب کے کلام پر ریویو" کے باب میں جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے ۔ انہیں اجمالاً تخیل کی بلند پروازی ، ظرافت ، اخلاق ، تصوف ، عاشقانہ مضامین ، شوخی ، حسن بیان اور جدت و ندرت سے موسوم کیا جا سکتا ہے ۔ اس ضمن میں یادگار غالب کے درج ذیل اقتباسات توجہ طلب ہیں ۔

"مرزا چونکہ معمولی اسلوبوں سے تابہ مقدور بچتے تھے اور شارع عام پر چلنا نہیں چاہتے تھے اس لیے وہ بہ نسبت اس کے کہ شعر عام فہم ہو جائے اس بات کو زیادہ پسند کرتے تھے کہ طرز خیال اور طرز بیان میں جدت اور نرالا پن پایا جائے ۔

۱۔ مطالعہ اقبال ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۷۱ء
ص ۲۳ ، ۲۴

جیسے انہوں نے اپنی کتاب ''اقبال جادوگر ہندی نژاد'' شائع کردہ مکتبہ جامعہ نئی دہلی میں بطور ضمیمہ شامل کیا ہے۔[۱] اس میں ایک جگہ مولوی میر حسن اور اقبال کے حوالے سے شیخ عبدالقادر نے لکھا ہے:

''۔۔۔ مولوی صاحب کی یہ عادت ہے کہ اگر کسی شاگرد کو ہونہار دیکھیں تو اسے معمولی درس تعلیم تک محدود نہیں رہنے دیتے بلکہ خارج از وقت مدرسہ اسے بعض دلچسپ اور مفید کتابوں پر عبور کرا دیتے ہیں۔ پس جب سید میر حسن جیسے استاد کو اقبال سا شاگرد مل گیا تو انہوں نے کوئی دقیقہ ان جوہروں کو جلا دینے میں جو قدرت نے طبیعت میں امانت رکھے تھے اٹھا نہیں رکھا ۔۔۔ سید صاحب کو بے شمار اچھے اچھے شعر اساتذہ کے زبانی یاد ہیں۔ جو شعر وہ پڑھتے اقبال اسے لکھ لیتا اور یاد کر لیتا۔ دیوان غالب سبقاً ان سے پڑھا اور ناصر علی سرہندی کے دلآویز فارسی شعر بھی اس زمانے میں نظر سے گزرے۔''[۲]

شیخ صاحب کے مضمون سے مولوی میر حسن سے اقبال کے سبقاً دیوان غالب پڑھنے کے زمانے کا قطعی تعین تو نہیں ہوتا۔ تاہم اسے قیاساً اقبال کے انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے گرد و پیش کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات اہم ہے کہ شیخ عبدالقادر کے بیان کو اقبال کی بالواسطہ تائید حاصل ہے۔ کیونکہ یہ مضمون یقیناً اقبال کی نظر سے گزرا ہوگا۔

اقبال سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے انٹرمیڈیٹ پاس کرنے کے بعد ۱۸۹۵ء میں لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کی کلاس میں داخلہ لے لیا۔ اقبال، کالج ہوسٹل میں مقیم رہے۔ یہاں ان کی غلام بھیک نیرنگ سے ملاقات ہوئی جو آخر دم تک قائم رہی۔ نیرنگ بورڈنگ

۱۔ اس مضمون کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر اورینٹل کالج میگزین لاہور شمارہ مسلسل ۲۲۵ (اقبال نمبر) میں زیر نظر مضمون کی مکرر اشاعت کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۲۔ اقبال جادو گر ہندی نژاد، عتیق صدیقی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی۔ ۱۹۸۰ء ص ۱۳۹، ۱۴۰

کے واسطے بھی اکسیر ہے اور تہذیب اخلاق کے لیے بھی کامل استاد (استاد) ۔ صرف اخلاق یا طبعی یا علمی مضامین منتخب ہوئے ہیں ۔ ہر ایک حصہ ۲۰۰ صفحے پر ہے قیمت فی جلد -/۸ روپے ، بیس جلدوں سے زیادہ کے خریدار کو ۲۵ فیصدی رعایت ہے ۔ میں جہاں تک خیال کرتا ہوں اس کورس کے ہوتے اور کسی اردو کتاب کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ اس دفعہ مضمون سرسا وغیرہ جو امتحان مڈل میں آئے اس میں موجود ہیں میں سر رشتہ تعلیم کی خدمت میں گذارش کرتا ہوں کہ وہ اس کورس کو مڈل کی پڑھائی میں داخل کر دے ۔

حصہ نظم : سودا ۔ میر ۔ درد ۔ سوز ۔ انشا ۔ ناسخ ۔ آتش ۔ مومن ۔ ذوق ۔ غالب ۔ امیر ۔ امانت ۔ نسیم ۔ ظفر ۔ آزاد ۔ حالی ۔ مرزا فیروز کے مؤلفات سے منتخب ہوا ہے ۔ شروع میں شعرا کا تذکرہ بھی ہے ۔ ماسٹر پیارے لال انسپکٹر حلقہ جالندھر اس حصے کی نسبت لکھتے ہیں کہ جس قدر میری نظر سے آج تک نظم کے کورس گزر چکے ہیں ۔ یہ ان سب میں عمدہ ہے ۔

حصہ نثر : آب حیات ۔ نیرنگ خیال ۔ آرائش محفل ۔ بہار بیخزاں ۔ صحیفہ فطرت ۔ مراۃ العروس ۔ بنات النعش ۔ توبۃ النصوح ۔ محصنات ۔ تہذیب الاخلاق ۔ فسانہ آزاد ۔ رسالہ دلگداز ۔ عام معلمون کو اس کا پڑھانا ضروری ہے ۔ راقم طالب علموں کا خیر خواہ ۔"[۱]

مندرجہ بالا طویل اقتباس رسالہ طالب علمی میں اقبال کی غالب سے واقفیت کی سند کے طور پر پیش نہیں کیا گیا ۔ بہر حال اس سے قیاس کرنا غلط نہ ہو گا کہ اقبال سکول میں مڈل کے درجہ میں تھے تو وہ غالب سے واقف ہو چکے ہوں گے ۔ بعد کے شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ اردو کے متقدمین و متاخرین اساتذہ میں غالب نے ہی اقبال کو متاثر کیا ۔ اقبال کے تعارف اور سوانح کے سلسلے میں اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلا مضمون اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر ایڈیٹر مخزن کا ہے جو رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ کے شمارہ مئی ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا تھا اور عتیق صدیقی صاحب کی تلاش و جستجو کے نتیجہ میں دریافت ہوا ہے ۔

۱۔ گوجرانوالہ ، پیسہ اخبار ، بابت ۲۱ فروری ۱۸۹۰ء ص ۵

پڑھائے کہ ذہین طالب علم فارسی ادبیات کی عظمت کا معترف ہو گیا اور مزید مطالعہ کا شائق ۔ ۔ ۔ اس زمانے میں میر حسن نے نہ صرف اقبال کو فارسی ادبیات سے آگاہ کیا بلکہ عربی بھی پڑھائی اور ساتھ ہی مشرق حکمت ، تصوف اور فلسفہ کے رموز اس طرح ذہن نشین کیے کہ اسی زمانے میں اقبال کو اس سلسلے میں مزید جستجو اور تفحص کی چیٹک لگ گئی[1] عابد صاحب کے اس بیان سے یہ اندازہ کرنا مشکل ہے کہ علامہ میر حسن نے اقبال کو فارسی نظم و نثر کے شاہکار کس عمر میں شروع کرائے اور کب یہ سلسلہ ختم ہوا ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ عابد صاحب کی اس رائے کا ماخذ مستند ہے یا وہ اس زمانے کے عام طرز تدریس کے پیش نظر محض قیاس سے کام لے رہے ہیں ۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کے مشورے پر باقاعدہ سکاچ مشن سکول میں داخل ہوئے تھے ۔ اور مختلف مدارج طے کرتے ہوئے اقبال نے مڈل کا امتحان ۱۸۹۱ء میں پاس کیا ۔[2] بہرحال اقبال کی اس ذہنی استعداد اور علمی و ادبی شوق اور غالب کی عام مقبولیت کے پیش نظر باور کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کو اسی زمانے میں کلام غالب سے واقفیت ہو چکی ہو گی ۔ اقبال کے سکول کے دنوں میں جو نصاب مروج تھا ۔ اس کا سراغ نہیں لگ سکا ۔ البتہ اقبال جب مڈل کے درجہ میں تھے تو اردو کی جو کتاب مڈل کے طلباء کی ضرورت کے پیش نظر مرتب کی گئی تھی اور قیاس ہے کہ عام سکولوں میں تجویز کی جاتی ہوگی ۔ اس میں دیگر اساتذہ کے ساتھ غالب کا کلام بھی شامل تھا ۔ پیسہ اخبار گوجرانوالہ کی ۲۱ فروری ۱۸۹۰ء کی اشاعت میں ہفتہ وار ڈاک کے کالم میں ”مڈل کورس اردو“ کے عنوان سے ایک مراسلہ نگار لکھتا ہے :

”اس امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ امتحان مڈل میں اردو کا مضمون دندان شکن آتا ہے اور سر رشتہ کی طرف سے کوئی کورس مقرر نہیں ۔ اس ضرورت کے رفع کرنے کے لیے مولوی محمد فیروز الدین صاحب فیروز ڈسکوی مدرس اول فارسی ایم بی ہائی سکول سیالکوٹ نے ایک ایسا مڈل کورس دو حصوں نظم و نثر میں تیار کیا ہے جو زبان دانی

۱۔ شعر اقبال ، عابد علی عابد ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۵۹ء ، ص ۶۵

۲۔ روزگار فقیر ، فقیر سید وحید الدین ، حصہ اول ، ص ۲۴۴

دیوان میں وہاں ان کے معنی اور اشارے درج کر دئے - ممکن ہے ان کے ذہن میں یہ بات رہی ہو کہ بعد کو ان اشارات کو بڑھا کر شرح و بسط سے قلمبند کر لیں گے لیکن موت نے فرصت نہ دی اور ۱۳۱۱ھ یعنی ۱۸۹۳ء میں بعارضہ تپ دق ان کا انتقال ہو گیا - اس کے بعد ان کے صاحبزادے محمد عبدالواحد نے یہی مختصر اشارات جمع کر کے "وثوق صراحت" کے تاریخی نام سے شائع کرا دیئے - - - "[1]

مالک رام مزید لکھتے ہیں کہ :

"صحیح معنوں میں سب سے پہلی شرح مولوی احمد حسن شوکت میرٹھی کی تھی جو اپنے آپ کو مجدد السنہ شرقیہ کہا کرتے تھے - - -"[2] یہ شرح حل کلیات اردو مرزا غالب دہلوی کے نام سے ۱۸۹۹ء میں شوکت المطابع ، میرٹھ سے شائع ہوئی بہرحال مطالعہ غالب کے سلسلہ کی قابل ذکر کتاب حالی کی یادگار غالب ہے جو ۱۸۹۷ء میں مطبع نامی کان پور سے شائع ہوئی -

(۳)

غالب کے حوالے سے یہ وہ پس منظر تھا جس میں اقبال نے ولادت سے لے کر بلوغت تک کے مراحل طے کیے - اقبال کی ابتدائی تعلیم اور شعری و ادبی تربیت میں مولوی میر حسن کا بڑا ہاتھ ہے بقول سید عابد علی عابد - - - "اس زمانے کے معمول کے مطابق شاہ صاحب (مولوی میر حسن) نے اقبال کو گلستان ، بوستان ، سکندر نامہ ، انوار سہیلی اور تصانیف ظہوری کا درس دینا شروع کیا[3] - - میر حسن شاہ نے - - - رسمی انداز تدریس سے قطع نظر کر کے یہ کوشش کی کہ اقبال کے دل میں فارسی ادب کا احترام پیدا ہو جائے اور نتیجتاً اس ذوق سلیم کی تربیت ہو جس کے بغیر مطالعہ بالکل بیکار اور بے اثر ہوتا ہے[4] - - - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سید میر حسن نے اقبال کو نثر ، نظم کے یہ شاہکار اس طرح

۱، ۲- عیار غالب ، مالک رام ، دہلی ، ۱۹۶۹ء ص ۲۶۵

۳- شعر اقبال ، عابد علی عابد ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۵۹ء ، ص ۶۵

۴- ایضاً ص ۶۶

طبع دوم : مطبع دارالسلام ، (مطبع صادق الاخبار) حوض قاضی ، دہلی ، مئی ۱۸۴۷ء -[1]

طبع سوم : مطبع احمدی ، واقع شاہدرہ دہلی ، ۲۹ جولائی ۱۸۶۱ء -[2]

طبع چہارم : مطبع نظامی ، کانپور جون ۱۸۶۲ء -[3]

طبع پنجم : در ''نگارستانِ سخن'' (مرتبہ ظہیر دہلوی) ۱۳ اگست ۱۸۶۳ء -

(۱) مطبع العلوم ، سینٹ سٹیفنز ، کالج دہلی -

(۲) مطبع احمدی واقع شاہدرہ ، دہلی -[4]

طبع ششم : مطبع مفید خلائق ، آگرہ ، ۱۸۶۳ء -[5]

غالب کے دیوان اول طبع اول ۱۸۴۱ء کے چار برس بعد غالب کا فارسی دیوان مطبع دارالسلام ، حوض قاضی دہلی ۱۸۴۵ء میں شائع ہوا -[6] کلیات غالب (فارسی) طبع اول مطع لول کشور لکھنؤ سٹی ، جون ۱۸۶۳ء میں شائع ہوا[7] - غالب کے انتقال کے بعد سے انیسویں صدی کے اختتام تک تیس برسوں میں بھی غالب کا اردو اور فارسی دیوان متعدد بار شائع ہوا دیوان حالی پہلی بار ۱۸۹۳ء میں شائع ہوا جس میں ان کا مرثیہ غالب بھی شامل ہے - ''انیسویں صدی کی آخری دہائی میں غالب کے اردو دیوان کی دو شرحیں بھی شائع ہوئیں - مالک رام کے بقول :

''سب سے پہلی شرح ''وثوق صراحت'' کے نام سے ۱۳۱۳ھ (۱۸۹۵ء) میں - - - چھپی تھی - یہ دراصل ان یادداشتوں پر مشتمل ہے جو مولوی عبدالعلی والہ دکنی نے اپنے تدریسی فرائض کے لیے اپنے نسخے پر لکھ رکھی تھیں - وہ نظام کالج میں بی - اے طلبہ کو غالب کا اردو دیوان پڑھاتے تھے - انہوں نے جن مقامات کو شرح طلب خیال کیا - اپنے نسخہ

---

۱ تا ۴- اشاریۂ غالب ، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ، مطبوعات مجلس یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ۱۹۶۹ء ص ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ (علی الترتیب)

۵- ایضاً ص ۸۳

۶،۷- ایضاً ص ۳۴ ، ۳۵

جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ پھر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چمن کی آبیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشہ میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں دوبارہ جنم لیا اور محمد اقبال نام پایا ۔''[۱]

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کی اس نظم سے بہتر کوئی اور منظوم خراج غالب کی نذر نہیں ہوا ۔ یہ نظم صرف اقبال کی غالب سے عقیدت ہی کی مظہر نہیں ہے بلکہ اقبال کے تنقیدی شعور کی آئینہ دار بھی ہے ۔ اس نظم کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اپنی شاعرانہ زندگی کے آغاز میں بھی نہایت بالغ نظر اور پختہ تنقیدی رائے کے مالک تھے اگرچہ مرزا غالب پر اس نظم میں تنقید و تبصرہ علامہ کا مقصود نہ تھا ۔ مگر اقبال نے خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے غالب کے کلام کی جن خصوصیات کی نشاندہی کی ہے ۔ وہ اس نظم کے بعد پچھلے اسی برسوں میں شائع ہونے والے تحسین غالب پر مشتمل تنقیدی سرمائے کی بنیاد ہے ۔ اس دعوے کے شواہد پیش کرنے سے پیشتر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی اس نظم کی اشاعت ۱۹۰۱ء تک کلام غالب کی اشاعتی رفتار اور ان کے کلام کی شرحوں اور تبصرہ پر مبنی کتب کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے ۔

اقبال غالب پر زیر نظر نظم کی تخلیق سے کتنا عرصہ قبل مرزا سے متعارف ہو چکے تھے ۔ اس بارے میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے ۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اقبال کے سن شعور تک پہنچنے کے وقت تک غالب ہندوستان کے شعر و ادب میں ایک روایت کی حیثیت اختیار کر چکے تھے ۔ غالب کی مقبولیت کا اندازہ ان کے کلام کی اشاعت کی رفتار کے مندرجہ ذیل جائزہ سے ہو سکتا ہے ۔

غالب کی اولین مطبوعہ کتاب ان کا دیوان اردو ہے جو پہلی بار مطبع سیدالاخبار سیدالمطابع ، دہلی سے اکتوبر ۱۸۴۱ء میں شائع ہوا ۔[۲]

۱۔ دیباچہ بانگ درا شیخ عبدالقادر ، طبع ستمبر ۱۹۶۳ء ، ص ۵

۲۔ اشاریہ غالب ، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ، مطبوعات مجلس یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ۱۹۶۹ء ، ص ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ (علی الترتیب)

ہوا ہے کہ اقبال سفر و حضر میں بالعموم دیوان غالب اپنے ساتھ رکھا کرتے تھے ۔[۱]

(۲)

کلام اقبال پر شعر غالب کے اثرات بڑے واضح اور نمایاں ہیں چنانچہ ۱۹۲۴ء میں بانگ درا شیخ عبدالقادر کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوئی ۔ اس دیباچہ کا آغاز ہی ان الفاظ سے ہوتا ہے ۔

''کسے خبر تھی کہ غالب مرحوم کے بعد ہندوستان میں پھر کوئی ایسا شخص پیدا ہوگا جو اردو شاعری کے جسم میں ایک نئی روح پھونک دے گا اور جس کی بدولت غالب کا بے نظیر تخیل اور نرالا انداز بیان پھر وجود میں آئیں گے اور ادب اردو کے فروغ کا باعث ہوں گے ۔ مگر زبان اردو کی خوش اقبالی دیکھیے کہ اس زمانے میں اقبال سا شاعر اسے نصیب ہوا ۔ ۔ ۔''[۲]

شیخ صاحب غالب اور اقبال کے تعلق سے اتنے مسحور ہیں کہ اگلے پیرے میں بھی یہ ذکر جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں :

''غالب اور اقبال میں بہت سی باتیں مشترک ہیں ۔ اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ خاں غالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا ۔ اس نے ان کی روح کو عدم میں

۱- علامہ اقبال ۲ جنوری ۱۹۳۵ء کو بھوپال پہنچے ۔ علامہ اقبال کے قیام کا انتظام 'ریاض منزل' میں کیا گیا تھا ۔ سر راس مسعود کے پرسنل سیکرٹری ممنون حسین خاں بیان کرتے ہیں کہ : ''۔ ۔ ۔ (رات کے) کھانے کے بعد میں علامہ اقبال کا کمرہ دیکھنے گیا تو ۔ ۔ ۔ علامہ اقبال کے بستر پر دو کتابیں رکھی ہوئی تھیں ۔ ایک مثنوی مولانا روم اور دوسری دیوان غالب ، ملازم نے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب سفر میں زیادہ تر ان کتابوں کو ساتھ رکھتے ہیں ۔''

''اقبال اور بھوپال'' مؤلفہ صہبا لکھنوی اقبال اکادمی پاکستان کراچی ۱۹۷۳ ص ۵۵ ۔

۲- دیباچہ بانگ درا شیخ عبدالقادر ، طبع ستمبر ۱۹۶۳ء ، ص ۵

"تاباده تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم"[1]

○

بانگ درا کی تاریخ اشاعت ۱۹۲۴ء ہے ۔ اس میں مخزن ستمبر
ء میں شائع ہونے والی غالب پر نظم بعض تبدیلیوں کے ساتھ شامل
داغ پر نظم بھی بانگ درا کے پہلے دور کا حصہ ہے اس کتاب کے
ں ظریفانہ کی سرخی کے تحت قطعات درج ہیں مندرجہ ذیل دو قطعات
الب کا تذکرہ دیکھیے :

"اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے"
غالب کا قول سچ ہے تو پھر ذکر غیر کیا ؟
کیوں اے جناب شیخ سنا آپ نے بھی کچھ
کہتے تھے کعبہ والوں سے کل اہل دیر کیا

ممبری امپیریل کونسل کی کچھ مشکل نہیں
ووٹ تو مل جائیں گے پیسے بھی دلوائیں گے کیا ؟
میرزا غالب خدا بخشے ، بجا فرما گئے
ہم نے یہ مانا کہ دلی میں رہیں ، کھائیں گے کیا ؟

○

اقبال کی معرکتہ الآرا تصنیف جاوید نامہ فروری ۱۹۳۲ء میں پہلی
ائع ہوئی ۔ انہوں نے فلک مشتری پر ارواح جلیلہ حلاج و غالب و
ین طاہرہ کو سرگرم سیر دکھایا ہے یہاں زندہ رود کی غالب سے بھی
ہوتی ہے اور زندہ رود غالب بعض مسائل سے متعلق استفسار کرتا
جگہ ان مکالمات کی تشریح یا ان کا اندراج غیر ضروری ہے بہر حال
یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک غالب
ت کو خراج تحسین پیش کرتے رہے ۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم

۱- پیام مشرق طبع ہشتم ، ۱۹۵۴ ، ص ۲۵۲

مہینے جاری رہا ۔ ظاہر ہے یہ نوٹ بک[1] اقبال کے پرائیویٹ علمی اشاروں notes پر مشتمل ہے ۔ اس میں وہ ایک جگہ ہیگل ، گوئٹے ، ورڈز ورتھ اور بیدل کے ساتھ غالب سے استفادہ کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل ، گوئٹے ، مرزا غالب ، عبدالقادر بیدل اور ورڈزورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ ۔ ۔ غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں ۔ ۔ ۔''[2]

اس کے بعد اقبال کی مختلف شعری تصانیف میں ، مختلف صورتوں میں غالب کے حوالے نظر آتے ہیں مثلاً رموز بیخودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ۔ اس کے درج ذیل شعر :

حرف چوں طائر بہ پرواز آورد　　　نغمہ را بے زخمہ از ساز آورد

کے حاشیہ میں اقبال نے ''مرزا غالب بہ تغیر الفاظ''[3] کا جملہ لکھا ہے ۔

○

پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی ، اس کی فصل نقش فرنگ کے ذیلی باب صحبت رفتگاں (در عالم بالا) میں دنیا کے مختلف مشہور فلسفیوں شاعروں اور سیاستدانوں کے مکالمات پیش کیے گئے ہیں ۔ شعرا کے عنوان کی ذیل میں بروننگ ، بائرن ، غالب اور روسی کی زبانی ایک ایک شعر میں ان کے کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔

یہاں غالب کہتے ہیں :

۱۔ یہ نوٹ بک ڈاکٹر جاوید اقبال نے جون ۱۹۶۱ء میں Stray Reflections کے نام سے شائع کرا دی اور اس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر افتخار صدیقی نے ''شذرات فکر اقبال'' کے نام سے دسمبر ۱۹۷۳ء میں شائع کیا ۔

۲۔ شذرات فکر اقبال ۔ مرتبہ ڈاکٹر جاوید اقبال ، ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۔ مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع اول ۔ ص ۱۰۵

۳۔ اسرار و رموز ، بار پنجم ۱۹۵۹ء ، ص ۱۶۸

کو عدن سے ایڈیٹر اخبار وطن لاہور کے نام اپنے مکتوب میں سفر کی روداد لکھتے ہوئے ایک جگہ تحریر کیا ہے ۔

" ۔ ۔ ۔ شام کے قریب ہم اس قبرستان (درگاہ) سے رخصت ہونے کو تھے کہ میر نیرنگ نے خواجہ صاحب (حسن نظامی) سے کہا کہ ذرا غالب مرحوم کے مزار کی زیارت بھی ہو جائے کہ شاعروں کا حج یہی ہوتا ہے ۔ خواجہ صاحب موصوف ہم کو قبرستان کے ایک ویران سے گوشے میں لے گئے جہاں وہ گنج معانی مدفون ہے ۔ جس پر دہلی کی خاک ہمیشہ ناز کرے گی ۔ حسن اتفاق سے اس وقت ہمارے ساتھ ایک نہایت خوش آواز لڑکا ولایت نام تھا ۔ اس ظالم نے مرزا کے مزار کے قریب بیٹھ کر :

ع دل سے تیری نگاہ جگر تک اتر گئی

کچھ ایسی خوش الحانی سے گائی کہ سب کی سب طبیعتیں متاثر ہو گئیں بالخصوص جب اس نے یہ شعر پڑھا :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
اٹھیے بس اب کہ لذتِ خواب سحر گئی

تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا ۔ آنکھیں پُر نم ہو گئیں اور بے اختیار لوح مزار کو بوسہ دے کر اس حسرت کدہ سے رخصت ہوا ۔ یہ سماں اب تک ذہن میں ہے اور جب کبھی یاد آتا ہے تو دل کو تڑپا جاتا ہے ۔[1]

○

بیسویں صدی کی پہلی دہائی اقبال کی علمی ، ذہنی اور فکری زندگی کا پختہ دور ہے ۔ ان سالوں میں اقبال ایک بلند پایہ علمی شخصیت کا مقام اور مرتبہ حاصل کر لیتے ہیں ۔ اس دہائی کے آخری سال (۱۹۱۰ء) کی ۲۷ اپریل کو اقبال نے اپنے بعض منتشر اور گریزاں ، بلکہ گریزپا خیالات کو ایک نوٹ بک میں قلمبند کرنے کا سلسلہ شروع کیا جو چند

۱۔ مطالعہ اقبال ص ۴۷۴

کم و بیش چھبیس فارسی اور اُردو کے اساتذہ کے اشعار بطور سند پیش کیے گئے ہیں ۔ ان اساتذہ میں غالب بھی شامل ہے اور ان کے درج ذیل دو شعر اقبال نے سند کے طور پر پیش کیے ہیں اور دونوں مقام پر شاعر کا نام مرزا غالب علیہ الرحمۃ لکھا ہے :

بے در فروغی کہ چوں بر دمد زسیمائے مے خوارہ نیر دمد[1]

کمال گرمیٔ سعیٔ تلاش دید نہ پوچھ
بسان خار مرے آئینے سے جوہر کھینچ[2]

متذکرہ مضمون کے ڈیڑھ سال بعد رسالہ مخزن کا ''یادگار داغ'' نمبر اپریل ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا ۔ اس میں اقبال کی داغ پر نظم شامل ہے ۔ جس کا پہلا شعر درج ذیل ہے اور اس میں غالب کی عظمت کا ذکر ہے :

عظمت غالب ہے ، اک مدت سے پیوند زمیں
مہدیٔ مجروح ہے شہر خموشاں کا مکیں

○

اقبال کی مزار غالب پر حاضری ، ان کی زندگی کے مصدقہ اور ریکارڈ پر آنے والے واقعات میں سے ہے ۔ اقبال جب اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم انگلستان ہوئے تو وہ بمبئی جاتے ہوئے ۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو ایک دن کے لیے دہلی میں رکے اور اپنے احباب کے ہمراہ حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ پر گئے جہاں اقبال نے اپنی نظم ''التجائے مسافر'' حضرت محبوب الٰہی کے مزار مبارک کے سرہانے بیٹھ کر پڑھی[3] ۔ اقبال نے ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء

بہر حال اس مضمون کی مصدقہ تاریخ اشاعت بمطابق مخزن ، اکتوبر ۱۹۰۳ء ہے ۔ مخزن کے علاوہ دیکھیے ۔ ذکر اقبال مؤلفہ مولانا عبدالمجید سالک ، ص ۲۸ ، زندہ رود حیات اقبال کا تشکیلی دور از ڈاکٹر جاوید اقبال ص ۹۲ ۔ مفکر پاکستان مؤلفہ محمد حنیف شاہد ، ص ۱۰۱ ۔

۱-۲- رسالہ مخزن ، شمارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء ، ص ۳۴ ، ص ۳۶

۳- مطالعہ اقبال ، مرتبہ گوہر نوشاہی ، بزم اقبال لاہور ص ۲۷۴

ن پر ''تنقید ہمدرد'' نے بعض اعتراضات کیے تھے - جن کا اسی
کے تحت البالہ سے پنجابی کے قلم سے مخزن ستمبر ۱۹۰۳ء میں جواب
وا - اقبال نے بھی ایک مضمون میں متذکرہ عنوان کے تحت (رسالہ
ٰہور کے شمارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء) ''تنقید ہمدرد'' کے اعتراضات کا
لکھا[۱] - اس مضمون میں لغت اور فن شعر کی کتابوں کے علاوہ

۱- اقبال کا محولہ بالا مضمون مندرجہ ذیل کتابوں میں مکرر شائع ہوا
گر ان تینوں مجموعوں میں اس مضمون کی تاریخ اشاعت کا حوالہ یوں
ہے ، (مخزن اکتوبر ۱۹۰۲ء) ، جو درست نہیں ہے -

۱- مضامین اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج ، ۱۹۴۳ء
۲- مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ۱۹۶۳ء
۳- مقالات اقبال (مع اضافے) مرتبہ سید عبدالواحد معینی اور محمد عبداللہ قریشی - بار دوم ۱۹۸۲ء

اقبال پر کام کرنے والے اہل قلم کے پیش نظر عام طور پر پہلے دو
، رہے ہیں - وہ بہ وجوہ مخزن کے بجائے ان مجموعوں سے استناد
، حوالہ دینے اور استفادہ کرنے پر مجبور ہیں لہٰذا وہ زیر نظر
ن کا حوالہ دیتے وقت مقالات اقبال کے مرتبین کی غلطی کا اعادہ کر
ہیں - مثال کے طور پر دیکھیے :

۱- سرگذشت اقبال مؤلفہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، ص ۵۵
۲- دانائے راز ، سوانح حیات حکیم الامت حضرت علامہ اقبال ، از سید نذیر نیازی ، ص ۲۸۳ - ۲۸۲
۳- اقبال کا ذہنی ارتقاء مؤلفہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار ، ص ۱۵
۴- اقبال کی اُردو نثر از ڈاکٹر عبادت بریلوی ، ص ۸۴
۵- کتابیات اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ، ص ۲۴
۶- تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، ص ۳۲۲ - ہاشمی صاحب کی یہ تالیف ان کے ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے - اس کتاب میں مقالات اقبال کا تنقیحی مطالعہ کرتے ہوئے بھی زیر نظر غلطی ان کی گرفت میں نہیں آئی دیکھیے کتاب ہذا ، ص ۳۴۸ - ۳۴۰)

معجزہ کلک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمز فطرت انساں ہے یہ
نازش موسٰی کلامی ہائے ہندوستاں ہے یہ
نور معنی سے دل افروز سخن داناں ہے یہ
نقش فریادی ہے تیری[1] شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

جب کہ بانگ درا کی اشاعت کے موقع پر مندرجہ بالا بند حذف کرکے درج ذیل نیا بند شامل کیا گیا ہے :

محفل ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے نغموں سے سکوت کوہسار
تیرے فردوس تخیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشت فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزہ وار
زندگی مضمر ہے تیری شوخیٔ تحریر میں
تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں

اس نظم کے دو سال بعد ، اقبال نے ایک مضمون میں غالب کو فارسی اور اُردو کے مستند اساتذۂ سخن کی صف میں شامل کیا ہے ۔ اس مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ اگست (۱۹۰۳ء) کے ''اُردوئے معلٰے'' میں ایک مضمون . . . . ''اُردو زبان پنجاب میں'' کے عنوان کی ذیل میں ''تنقید ہمدرد'' کے قلم سے شائع ہوا[2] ۔ اس میں اقبال اور ناظر کی

۱۔ یہ مصرعہ باقیات اقبال (بار دوم و سوم) اور سرود رفتہ (مرتبہ غلام رسول مہر و صادق دلاوری) ، میں نقل کرتے وقت مرتبین سے غلطی سرزد ہو گئی ہے ۔ باقیات (ص ۲۸۲) اور سرود رفتہ (ص ۹۵) کے مطابق مخزن میں زیر نظر مصرعہ یوں طبع ہوا تھا ۔

ع نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا

مخزن کے مطابق رخت سفر (جنوری ۱۹۵۲ء ، ص ۸) اور کلیات اقبال مرتبہ مولوی محمد عبدالرزاق ، حیدر آباد دکن (۱۳۴۳ ہجری ، ص ۵۴) ، میں زیر نظر مصرعہ میں 'کس کی' کے بجائے 'تیری' ہے ۔

۲۔ رسالہ مخزن لاہور ، شمارہ ستمبر ۱۹۰۳ء ، ص ۱۷

تنقید غالب میں اقبال کا حصہ

صدیق جاوید

(۱)

غالب ان چند شخصیات میں سے ہیں جنھیں علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے ہر دور میں خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اقبال نے غالب کو پبلک طور پر سب سے پہلا خراج تحسین ۱۹۰۱ء میں ایک اردو نظم کی صورت میں ادا کیا۔ یہ نظم 'مرزا غالب' کے عنوان سے، رسالہ مخزن لاہور کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ بانگ درا کی ترتیب اور اشاعت کے وقت اس نظم کو مجموعہ میں شامل کیا گیا۔ اور یہ اقبال کے پہلے اُردو مجموعہ کلام کی چوتھی نظم قرار پائی۔ مولانا غلام رسول مہر مطالب بانگ درا میں اس نظم کے تمہیدی نوٹ میں لکھتے ہیں:

"..... اس کا کوئی بند حذف نہ کیا گیا لیکن نظر ثانی میں بعض جگہ ترمیم کر دی گئی۔ اقبال نے ابتدائی دور میں جن شاعروں کے کلام سے بہ طور خاص استفادہ کیا۔ ان میں غالب سب سے پہلے آتا ہے اور یہ نظم اس کی بارگاہ میں ایک ایسا گراں بہا خراج ہے جو کوئی دوسرا شاعر پیش نہ کر سکا"[۱]۔

مولانا مہر کی رائے اس نظم کے بندوں کے بارے میں پوری سچائی کی حامل نہیں ہے۔ مخزن میں اس نظم کی طباعت کے مطابق دوسرے بند کی شکل یہ ہے:

۱۔ مطالب بانگ درا، غلام رسول مہر، کتاب منزل لاہور، اشاعت اول ص ۸

کتابیات

(۱) اقبال - ارمغانِ حجاز - کپور آرٹ پرنٹنگ ورکس لاہور - نومبر ۱۹۳۸ء
(۲) اقبال - اسرار خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۱۵ء
(۳) اقبال - بال جبریل - تاج کمپنی لمیٹڈ ، لاہور - جنوری ۱۹۳۵ء
(۴) اقبال - بانگِ درا - ممتاز علی اینڈ سنز لاہور - ستمبر ۱۹۲۴ء
(۵) اقبال - بانگِ درا - شیخ مبارک علی تاجر کتب لاہور - مارچ ۱۹۳۰ء
(۶) اقبال - پیام مشرق - شیخ مبارک علی لاہور - [مئی ۱۹۲۳ء]
(۷) اقبال - جاوید نامہ - شیخ طاہرالدین انارکلی لاہور ، فروری ۱۹۳۲ء
(۸) اقبال - جاوید نامہ - شیخ مبارک علی تاجر کتب ، لاہور ، فروری ۱۹۴۷ء
(۹) اقبال - رموزِ بے خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۱۸ء
(۱۰) اقبال - زبورِ عجم - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۲۷ء
(۱۱) اقبال - ضربِ کلیم - کتاب خانہ طلوعِ اسلام لاہور - جولائی ۱۹۳۶ء
(۱۲) اقبال - کلیات اقبال ، اردو - شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۷۳ء
(۱۳) اقبال - مسافر - کتاب خانہ طلوعِ اسلام لاہور - ۱۹۳۴ء
(۱۴) بشیر احمد ڈار (مرتب) - انوارِ اقبال — اقبال اکادمی پاکستان کراچی ، مارچ ۱۹۶۷ء
(۱۵) رفیع الدین ہاشمی ، ڈاکٹر - تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ — اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۸۲ء
(۱۶) فرمان فتح پوری ، ڈاکٹر - تحقیق و تنقید - قمر کتاب گھر کراچی ، ۱۹۷۷ء
(۱۷) روزنامہ "جنگ" لاہور ، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء

(۴)

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خود بیں ، نے خدا بیں ، نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

(۵)

[1]دمِ عارف نسیمِ صبح دم ہے
اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر
شبانی سے کلیمی دو قدم ہے

محمد اقبال

مندرجہ بالا رقعات کے حوالے سے یہاں دو باتوں کی طرف مختصراً اشارہ کرنا نامناسب نہ ہوگا ۔ اول : علامہ اقبال نے اپنے جن اشعار کو ''رباعیات'' قرار دیا ہے ، وہ رباعی کے مخصوص اوزان میں نہیں ، اس لیے بعض اہلِ نقد کے نزدیک انھیں ''رباعیات'' کے بجائے قطعات کہنا چاہیے ۔ (دیکھیے ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا مضمون : ''کچھ تحقیقات کے بارے میں'' در : ''تحقیق و تنقید'' ، ص ۱۵۲ - ۱۶۸)

دوم : ''کلیاتِ اقبال'' ، اردو (شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۷۳ء) کی کتابت کے موقع پر مذکورہ رباعیات یا قطعات کو غزلوں سے علیحدہ کرکے ایک الگ حصے میں ''رباعیات'' کے زیر عنوان جمع کر دیا گیا ہے ۔ مناسب ہوتا کہ غزلیات و رباعیات کی وہی ترتیب برقرار رکھی جاتی ، جو پروین رقم کے کتابت کردہ نسخوں میں ہے ، کیونکہ غزلیات و رباعیات (یا قطعات) کی یہ ترتیب علامہ اقبال کے حسبِ ہدایت تھی ، اور ان کی وفات کے بعد اسے نظرانداز کرتے متنِ اقبال کی ترتیب میں کسی طرح کی تبدیلی جائز نہیں ۔

---

۱ - اس آخری رباعی کے لیے کسی غزل کے آخر میں جگہ نہ نکل سکی ، اس لیے یہ آگے چل کر نظم ''دعا'' کے اختتام پر بچ جانے والی جگہ (ص ۱۲۵) درج کی گئی ۔

درج نہیں کی ۔ مہربانی کرکے جب پہلا حصہ ختم ہو جائے ، تو سب کا سب میرے پاس ارسال کریں ، تاکہ میں دیکھ لوں کہ رباعیاں کہاں کہاں درج ہوتی ہیں ۔ آپ کے لکھنے کی رفتار بہت سست ہے - ۲۶ یا ۲۷ سطر یومیہ اوسط ہے ۔ اگر یہ حال رہا تو کتاب مشکل سے ختم ہوگی ۔ میرے خیال میں آپ کو کم از کم ایک کاپی روز لکھنی چاہیے ، یہ کوئی مشکل کام نہیں ۔[1]

محمد اقبال

(۱)

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لا یحزنون کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

(۲)

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

(۳)

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے
خرد بیزار دل سے ، دل خرد سے

۱- ۲۶ ، ۲۷ سطر تقریباً پانچ صفحات بنتے ہیں ۔ علامہ اقبال ، پرویں رقم کی اس رفتارِ کار سے مطمئن نہ تھے ، اور چاہتے تھے کہ کم از کم آٹھ صفحات (ایک کاپی) روزانہ لکھے جائیں ۔

(۱)

وہی اصلِ مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے، کیا بتائے
اگر ماہی کہے، دریا کہاں ہے

(۲)

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق
کبھی شاہِ شہاں نوشیرواں عشق
کبھی میداں میں آتا ہے زرہ پوش
کبھی عریان و بے تیغ و سناں عشق

(۳)

کبھی تنہائیِ کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

محمد اقبال

(۴)

ذیل کا رقعہ چند یوم بعد کا ہے، اندازاً ۲۰، ۲۱ ستمبر کا — اس میں اُس چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) کے علاوہ، جس کا وعدہ ۱۷ ستمبر کے رقعے میں کیا گیا تھا، مزید چار رباعیاں بھیجی گئیں، جو بالترتیب صفحہ ۲٦، ۲۸، ۳۲ اور ۱۲۵ پر درج کی گئیں۔

جنابِ کاتب،

میں اس سے پہلے شاید چار رباعیاں[۱] بھیج چکا ہوں۔ پانچ آج بھیجتا ہوں، کل نو رباعیاں ہوئیں، مگر ان میں سے آپ نے ابھی تک ایک بھی

۱۔ جو پہلے دو رقعات میں مذکور ہیں۔

ساتھ ارسال کی کہ اسے صفحہ ۱۶ پر لکھ دیا جائے۔ یہ رقعہ اسی سلسلے میں ہے:

[ستمبر ۱۹۳۴ء]

جناب پرویں رقم صاحب،

صفحہ ۱۶ پر جو جگہ رباعی کے لیے خالی ہے، وہاں مندرجہ ذیل رباعی لکھیے:

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

محمد اقبال

(۲)

"بالِ جبریل" کی کتابت شدہ تیسری کاپی (صفحات ۱۷-۴۴) واپس کرتے ہوئے، اس رقعے کے ذریعے علامہ نے تین رباعیات ارسال کیں۔ غالباً اس وقت مزید کوئی رباعی موجود نہیں تھی، اور فوری طور پر موزوں بھی نہ ہو سکی۔ چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) بعد میں بھیجی گئی ہوگی۔

۱۷ ستمبر [۱۹۳۴ء]

جنابِ کاتب،

امید ہے کہ جو رباعی میں نے آپ کو ارسال کی تھی، وہ آپ نے صفحہ ۱۶ پر لکھ دی ہوگی۔ اس کاپی میں (جو واپس کر رہا ہوں) چار جگہیں خالی ہیں، ان کو بھی پُر کرنا ہے، اس واسطے مندرجہ ذیل تین رباعیاں بھیجتا ہوں۔ ان کو بھی اس کاپی میں لکھ دیں۔ اس خط کا جواب لکھیں، جو جگہیں اور خالی رہ جائیں، اُن کے لیے اور رباعیاں بھیجوں گا، کیونکہ خالی جگہ بُری معلوم ہوتی ہے۔

وجہ ہے کہ متذکرہ بالا تینوں مجموعوں کی دوسری اشاعتوں کی کتابت پروین رقم ہی سے کرائی گئی ۔ ان میں سے ''جاوید نامہ'' کی کتابت وہ مکمل نہ کر سکے ۔ طبع دوم (فروری ۱۹۴۷ء) کے دو سو صفحات ان کے قلم سے ہیں ۔ باقی صفحات غالباً ابن پروین رقم نے لکھے ۔

علامہ اقبال اپنے مجموعوں کی کتابت اپنی نگرانی میں خصوصی ہدایات کے تحت کراتے تھے ۔ ابتدا میں یہ ہدایات ناشر کے توسط سے دی جاتی تھیں[1] ۔ بعد ازاں براہِ راست خوش نویس کو ہدایات دیتے ۔ ذیل کے تین رقعات ، اقبال نے اسی سلسلے میں پروین رقم کے نام تحریر کیے ۔

یہ رقعات ''بالِ جبریل'' کے پہلے ایڈیشن کی کتابت کے موقع پر لکھے گئے ۔ ان پر سنہ درج نہیں ۔ تاریخ (۱۷ ستمبر) صرف دوسرے رقعے پر ہے ۔ ''بالِ جبریل'' کی کتابت ۹ ستمبر ۱۹۳۴ء کو شروع ہوئی تھی[2] اس اعتبار سے یہ تینوں رقعات ۱۹۳۴ء کے ہیں ۔ پہلا رقعہ ۱۴ ، ۱۵ ستمبر کا ہے ۔ دوسرا ۱۷ ستمبر کا اور تیسرا رقعہ اواخر ستمبر کا معلوم ہوتا ہے ۔ تینوں رقعات علامہ اقبال میوزیم ، جاوید منزل لاہور میں محفوظ ہیں ۔

(۱)

علامہ اقبال نے ''بالِ جبریل'' کے مسودے کے ساتھ کاتب کو بعض رباعیات بھی دی تھیں ، تاکہ جن غزلوں کے آخر میں جگہ بچ جائے وہاں رباعیات لکھ دی جائیں ۔ جب پہلی دو کاپیاں (۱۶ صفحات) کتابت ہو کر ان کے پاس آئیں ، تو غزل نمبر ۷ (دگرگوں ہے جہاں . . .) کے اختتام پر جگہ بچ گئی تھی ، چنانچہ انھوں نے ایک رباعی اس ہدایت کے

۱۔ ملاحظہ کیجیے اقبال کے تین رقعات بنام شیخ مبارک علی مشمولہ ''انوارِ اقبال'' ، ص ۱۷۱ - ۱۷۳ ۔

یہ رقعات ''پیامِ مشرق'' طبع دوم کی کتابت کے سلسلے میں لکھے گئے ۔ بشیر احمد ڈار کا یہ قیاس درست نہیں کہ یہ طبع اول کی کتابت سے متعلق ہیں ، کیونکہ ''خردہ'' طبع اول میں موجود نہیں ، دوسری اشاعت میں شامل کیا گیا ۔

۲۔ تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ ، ص ۲۹ ۔

عبدالمجید خوش نویس نے اپنے فطری میلان طبع اور اپنی محنت و شوق کے سبب بہت جلد خطاطی سیکھ لی اور باقاعدہ کتابت کرنے لگے۔ انہوں نے میرزا امام ویردی (وفات : ۱۸۸۸ء) کے کتبوں اور قطعات کے تتبّع میں خطِ نستعلیق میں مہارت بہم پہنچائی۔ اپنے خاندانی اسلوبِ خط اور امام ویردی کے طرز نگارش کی آمیزش سے عبدالمجید نے ایک خاص اسلوب پیدا کیا، جسے اُس دور کے خوش نویسوں کے ہاں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بعض روایات کے مطابق نو آموز، ان کے لکھے ہوئے اشتہار دیواروں سے اُتار لے جاتے اور انھیں سامنے رکھ کر خطاطی کی مشق کرتے ــ بقول سید انور حسین نفیس رقم: ''یہ حقیقت ہے کہ اس دور کا ہر چھوٹا بڑا خطاط، پرویں رقم کے اسلوبِ نستعلیق سے کسی نہ کسی درجے میں متاثر ہے''ـــاپنے دور کے اس بے مثل خطاط نے ۴ اپریل ۱۹۴۶ء کو لاہور میں انتقال کیا۔

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ ''رموزِ بے خودی'' (طبع اول، ۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) علامہ اقبال کی وہ پہلی کتاب ہے، جسے پرویں رقم نے کتابت کیا (اس وقت تک وہ ''پرویں رقم'' نہیں ہوئے تھے۔ اس لیے کتاب پر نام ''عبدالمجید'' لکھا ہے۔ انہوں نے اپنے نام کے ساتھ ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ ''پرویں رقم'' لکھنا شروع کیا۔ ''بانگِ درا'' کے تیسرے ایڈیشن (مارچ ۱۹۳۰ء) پر پہلی بار عبدالمجید کے ساتھ ''پرویں رقم'' نظر آتا ہے)۔ بعد ازاں ''پیامِ مشرق'' [مئی ۱۹۲۳ء] ''بانگِ درا''، ''بالِ جبریل''، ''مسافر'' (۱۹۳۴ء) اور ''ارمغانِ حجاز'' (نومبر ۱۹۳۸ء) کے پہلے ایڈیشنوں کی کتابت بھی پرویں رقم نے کی، البتہ ''ضربِ کلیم''، ''زبورِ عجم'' (۱۹۲۷ء) اور ''جاوید نامہ'' (فروری ۱۹۳۲ء) کے اولیں ایڈیشن بعض دوسرے خوش نویسوں کے قلم سے ہیں۔ غالباً پرویں رقم کی علالت، یا ان ایام میں لاہور میں ان کی غیر موجودگی کے سبب ایسا ہوا، ورنہ علامہ اقبال کے نزدیک وہ لاہور کے سب سے بہتر کاتب تھے[۱]۔ یہی

۱۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: ''عبدالمجید کاتب . . . میرے نزدیک لاہور میں سب سے بہتر ہے۔'' (خطوطِ اقبال بنام بیگم گرامی، ص ۱۶)۔ تاہم اقبال سے منسوب یہ قول بے بنیاد ہے کہ: ''پرویں رقم میرے اشعار کی کتابت نہیں کریں گے، تو میں شاعری ترک کر دوں گا۔'' (''جنگ'' لاہور، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء)

علامہ اقبال کے غیرمطبوعہ رقعات

بنام پرویں رقم

رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال اپنے شعری مجموعوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلے میں خاصے اہتمام سے کام لیتے تھے ۔ ''اسرار خودی'' (۱۲ ستمبر ۱۹۱۵ء) اور ''رموز بے خودی'' (۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) حکیم فقیر محمد چشتی نظامی کی نگرانی اور اہتمام سے شائع ہوئیں ۔ ''بانگ درا'' (ستمبر ۱۹۲۴ء) ، ''بال جبریل'' (جنوری ۱۹۳۵ء) اور ''ضرب کلیم'' (جولائی ۱۹۳۶ء) کے پہلے ایڈیشنوں کے ناشر بھی علی الترتیب ممتاز علی اینڈ سنز لاہور ، تاج کمپنی لمیٹڈ لاہور اور کتب خانہ طلوع اسلام لاہور تھے ، مگر بعض تجربات کے پیش نظر انھوں نے ، بعد ازاں اپنی جملہ تصانیف کی طباعت و اشاعت کا کام لاہور کے معروف ناشر شیخ مبارک علی کے سپرد کر دیا تھا ۔ شعری مجموعوں کی کتابت بالالتزام وہ خود کراتے ، پھر کاپیوں کی تصحیح کے بعد انھیں ناشر کے سپرد کر دیتے ۔''اسرار خودی'' کے پہلے ایڈیشن کی کتابت منشی فضل الٰہی مرغوب رقم نے کی ، اس کے بعد اقبال نے شعری مجموعوں کی کتابت کے لیے عبدالمجید کاتب (بعد ازاں پرویں رقم) کا انتخاب کیا ۔ اس وقت کاتب موصوف کی عمر صرف اٹھارہ برس تھی ۔

منشی عبدالمجید کا تعلق ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ کے ایک خطاط گھرانے سے تھا ۔ ان کے والد مولوی عبدالعزیز اور دادا مولوی پیر بخش ایمن آبادی بھی معروف خوش نویس تھے ۔ عبدالمجید ۱۹۰۱ء میں لاہور میں پیدا ہوئے ۔ ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی ، پھر فارسی کی بعض کتابیں پڑھیں ۔ خوشنویسی کی طرف فطری میلان دیکھ کر مولوی عبدالعزیز نے انھیں لاہور کے ایک نامور خطاط نستعلیق حافظ نور احمد کے سپرد کر دیا ۔

اقبال بحیثیت مفکر تعلیم

از

پروفیسر بختیار حسین صدیقی

زیرِ نظر کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ "مقاصدِ تعلیم، طریقِ تعلیم"، مثالی دارالعلوم کا تصور" اور روایت، تغیر اور تعلیم کے بعد پانچویں باب میں اقبال کے نظریۂ تعلیم کا ابدیت، اصولیت، ترقی پسند تعلیم اور تعمیرِ نو کے مغربی نظریات سے مقابلہ کیا گیا ہے۔ چھٹے باب میں ۱۹۷۷ء میں مکہ معظمہ میں منعقد ہونے والی فرسٹ ورلڈ کانفرنس آن مسلم ایجوکیشن کو احیائے اسلام کی تحریک کے لیے ایک نیک شگون بتایا گیا ہے جس کا برصغیر پاک و ہند میں آغاز اقبال کے عالمی امن کے اس پیغام سے ہوا جو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے نشر ہوا۔ ساتویں اور آخری باب میں نمو کے تصور کا کامینوس، روسو، پسٹالوزی اور فروبل کے تعلیمی افکار پر اثر سے بحث کی گئی ہے اور اس کے بعد "جسمانی اور روحانی نمو" کی حیثیت سے اقبال کے تصور تعلیم کی وضاحت کی گئی ہے۔

صفحات: م+۲۱۹ قیمت: ۳۲ روپے

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

چوتھی یاد : میں اور رشید طارق مرحوم جاوید منزل گئے ۔ علامہؒ آرام کرسی پر لنگی اور بنیان پہنے حقہ پی رہے تھے ۔ ہم قالین پر بیٹھ گئے کسی صاحب سے فرما رہے تھے کہ انفرادی ایغو جب اپنی صلاحیتوں اور ممکنات کو مکمل طور پر اجاگر کر لیتا ہے تو لافانی ہو جاتا ہے ۔ وہ سپر ایغو (Super Ego) میں جذب نہیں ہوتا بلکہ ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور وہ اپنی تقدیر کا معمار خود بن جاتا ہے ۔ بات پیچیدہ تھی ۔ کچھ پلے پڑی مگر زیادہ تر اوپر سے گزر گئی ۔ اکادمی کے موجودہ ناظم سے جو علامہؒ کے شیدائی ہیں ، اس کے مضمرات پر ایک لیکچر سن لیں گے ۔

پانچویں یاد : علامہؒ کے وصال کی خبر سن کر جاوید منزل پہنچا ۔ ''مومن کے لبوں پر تبسم دیکھا'' فقیر کے ''روز کار'' کے ''سر آمد'' ہونے اور دوسرے ''دانائے راز'' کے آنے یا نہ آنے کی الجھن لیے لاکھوں سوگواروں میں شامل ہو گیا ۔ اس یاد میں ایک اور واقعہ محفوظ ہے ۔ رشید طارق کے بڑے بھائی جو پریس برانچ میں ملازم تھے فرط غم سے نڈھال ہو کر پورچ میں بے سدھ ہو کر گر پڑے ، انہیں پانی پلایا ، سنبھالا دیا تو اٹھ کھڑے ہوئے ۔ جب علامہؒ کو آخری آرامگاہ کی طرف لے جا رہے تھے تو میرے بزرگ راجہ حسن اختر مرحوم نے مجھے کہا ''مقصود کیا تمہیں اس سانحے کی المناکی کا صحیح ادراک ہے ''تمہیں کچھ پتہ بھی ہے کیا ہو گیا ہے'' ۔ کچھ یوں چاہتے تھے کہ زمین و آسمان شق ہو جائیں اور فطرت بھی اس مہیب واقعے پر نوحہ کناں نظر آئے ۔ حکیم احمد شجاع جو اپنی منفرد ذات میں ایک ادارہ بلکہ تحریک تھے ۔ بڑے ڈرامائی انداز میں ہزاروں سال کے بعد پیدا ہونے والے دیدہ ور کے وصال پر فصیح و بلیغ اردو میں یہ بتا رہے تھے کہ ''متاع عقل و دانش آج اللہ والوں کی لٹ گئی ہے'' ۔

یوں ہم نے حکیم الامت کو سطوت مغلیہ کے جلال و جمال کی مظہر اور ''خدنگ آخریں'' اورنگ زیب عالمگیر کی تعمیر کے دامن میں امت مسلمہ کے دوسرے ''ہست قرآن در زبان پہلوی'' کے ''نے نواز'' کو نئے سفر پر روانہ کیا ۔ اور یہ سوچتے ہوئے لوٹے کہ :

عمرہا در خویش می پیچید وجود
تا یکے بے تاب جاں آید فرود

یا دے نرسیدی خدا چہ لے جوئی
زخود گریختہٗ آشناچہ مے جوئی
دو قطرہ خون دل است آنچہ مشک می نامد
تو اے غزال حرم در خطہ چہ مے جوئی

اب جب بھی اس خستہ و ریختہ عمارت کے قریب سے گزرتا ہوں تو یہ یاد لپک کر ذہن اور روح کو سیراب و سرشار کر دیتی ہے۔

تیسری یاد: اکبری دروازہ کے باہر ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۲ء کے درمیانی دور میں مسلم لیگ کا جلسہ تھا۔ علامہؒ صدر تھے۔ ڈھیلی ڈھالی سفید پگڑی۔ سفید ہی شلوار اور قمیض۔ کھلے گلے کا لانبا کوٹ اور کالی گرگابی۔ ڈائس پر مجھے واضح طور پر سید امجد علی اپنی طرہ دار پگڑی ور خوبصورت جوانی کی وجہ سے یاد ہیں۔ غالباً راجہ غضنفر علی مرحوم بھی طویل رنگ دار طرے اور اونچے کلاہ سے مزین موجود تھے۔ میں پنڈال میں دوستوں کے ہمراہ موجود تھا۔ تاثیر صاحب نے ڈھونڈ لیا اور اشارے سے بلایا۔ بدمزہ ہوگیا کہ شاید کوئی ایسا کام سپرد نہ کر دیں کہ باہر جانا پڑے۔ بات کچھ اور تھی۔ شو مئی قسمت باز ہے نصیب علامہؒ کے پانچ چھ شعر گا کر جلسے کا اختتام کرنے کو کہا۔ پہلا شعر تھا۔

نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

گھبرا گیا۔ علامہؒ کا کلام۔ وہ خود ہی صدر جلسہ اور اجتماع اتنا برگزیدہ۔ کیا کرتا۔ سب نظریں مجھ پر جمی ہوئی تھیں۔ انکار کی جرأت نہ ہوئی۔ روسٹرم کا سہارا لے کر کھڑا ہو گیا۔ کہنیاں اس پر جما لیں۔ ٹانگوں کو روسٹرم کے پائیوں نے سنبھالا دیا۔ ادھ کھلی آنکھیں اشعار پر رکھیں۔ علامہؒ قریب ہی دائیں طرف کرسی پر تشریف فرما تھے۔ اشعار ترنم سے پڑھے۔ علامہؒ کی لانبی "ہوں" ایک دو دفعہ سنائی دی۔ پڑھ کر لڑکھڑاتا ہوا دوستوں کے پاس پہنچا۔ دھڑام سے کرسی پر گر گیا۔ پوچھا کہ کیسے رہا۔ پتہ چلا کہ بہت اچھا رہا یقین نہیں آتا تھا۔ شاید گھبراہٹ میں گلے میں غیر معمولی گھیرنا آ گئی ہو گی اب وہ تجربہ میری زندگی کا حسین اور معزز ترین کارنامہ ہے۔

بھی کر دیا کہ شیخ عبدالقادر مرحوم میر مشاعرہ ہوں گے ۔ ایک طویل ''ہوں'' کے ساتھ ہماری سفارت کی ناکامی کا فیصلہ سنا دیا گیا ۔ ہم دونوں کو اس انکار سے ایک انجانی سی تسکین ہوئی ۔ کیا یہ خنک بختی کم تھی کہ یوں شرف ملاقات تو نصیب ہوا ۔ دامن جھاڑ کے خوش و خرم واپس آ گئے ۔ تاثیر صاحب کو اس انکار پر نہ کوئی اچھنبا ہوا اور نہ دکھ ۔

شیخ عبدالقادر مرحوم ادبی اور ثقافتی محفلوں کی صدارت بڑی خندہ پیشانی سے قبول کر لیا کرتے تھے ۔ نظامی مرحوم تھوڑے سے شرارتی بھی تھے ۔ جب صدارت زیر غور آئی تو شک گزرا کہ شیخ صاحب مصروفیت کی وجہ سے کہیں انکار نہ کر دیں ۔ نظامی نے کہا یہ ناممکن ہے ۔ وہ تو ہاروں کی توقع میں دعوت پر ہی گردن آگے کر دیتے ہیں ۔

مشاعرہ ہوا ۔ صدر اور شعرائے کرام قالینوں پر تکیوں کے سہارے براجمان تھے ۔ طارق مرحوم شمع بردار تھے ۔ گلوریاں پیش ہوئیں ۔ شعراء نے شمع کی مدھم روشنی میں ۔ پیکدانوں کو اکثر استعمال کرنے کے بعد مطلع سے مقطع تھا ۔ ''سبحان اللہ'' ۔ ''مکرر ارشاد'' پر بار بار داد وصول کی ۔ نمایاں داد شیخ صاحب مرحوم کی تھی جو اظہار تحسین کے لیے ہاتھ بھی بلند کرتے تھے اور شعر دہراتے تھے ۔ ابتدا میں نے ترنم سے اسی مستعار غزل سے کی اور خوب داد وصول کی ۔ یہ تھی اس دور کے لاہور کی ایک جھلک جو اب ''زندہ باد'' اور ''مردہ باد'' کے نعروں میں کھو گیا ہے ۔

دوسری یاد : ایس ۔ پی ۔ ایس کے ہال جس کی موجودہ حالت پر کسی ادارے کا بے رحمی میں چالان ہونا چاہیے ، گاہے بگاہے مشاعروں اور جلسوں کے لیے چنا جاتا تھا ۔ علامہؒ ایک مشاعرے کے صدر تھے ۔ ڈھیلی ڈھالی سفید پگڑی کھلے گلے کا لانبا کوٹ سفید شلوار اور سیاہ گرگابی لباس میں شامل تھے ۔ غالباً ۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۳ء کا درمیانی دور تھا ۔ دھندلی سی یاد باقی ہے ۔ فرمایا میری صحت اجازت نہیں دیتی کہ شاموں کو باہر آؤں لیکن منتظمین کے اصرار پر آنا پڑا ۔ مشاعرہ لاہور کے روایتی ہنگامہ پرزور اسلوب کے برعکس وہ نہایت مہذبانہ طور پر ختم ہوا ۔ اصرار ہوا کہ علامہ بھی کچھ عطا فرمائیں ۔ ارشاد ہوا :

قلم برداشتہ غزلیں لکھ کر تین چار بناوٹی شعراء کے حوالے کر دیتے تھے جو عرض کیا ہے سے مقطع تک ایک ایک کر سنایا کرتے تھے اور بڑی بہادری سے جھک جھک کر اور کورنش بجا لا کر داد وصول کرتے تھے ۔ میں بھی ان ''دلاور 'درزوں' میں سے ایک تھا اور مزید ستم یہ تھا کہ میں ہی ترنم سے مشاعرے کا اختتام کرتا تھا ۔ ہمارے ایک مرحوم دوست بلا کے سینہ زور تھے ۔ ایک ایسی ہی غزل میں شعر تھا ۔

مجھے وہم ہوا ہے مجھے کیوں اٹھا رہا ہے ۔ میری جائے سجدہ ہے یہ تیرا نقش پالین ہے ۔ اس شعر پر بہت داد ملی ۔ بعد میں ستم بالائے ستم یوں ہوتا کہ وہ اکثر ہم سے بھی اس شعر پر اپنا حق سمجھ کر داد وصول کرتے رہے ۔

یادوں کی بھول بھلیاں میں بات ذرا بڑھ گئی ہے ۔ ذکر قالین مانگنے کا تھا ۔ ان دنوں اس گھر کے آگے کشادہ دالان تھا ۔ سڑک سے گھر واضح نظر آتا تھا ۔ اب تو دور ایک کونے میں سہما ہوا اور دبکا ہوا ہے ۔ ہمیں فوراً شرف باریابی حاصل ہو گیا ۔ اس درگاہ میں کسی ''حاجب و درباں'' کی ضرورت نہ تھی ۔ طلباء کے لیے رسائی بہت سہل تھی ۔ مرحوم 'لنگی اور بنیان پہنے حقہ پی رہے تھے ۔ قالین لپٹے ہوئے دیواروں کے ساتھ پڑے ہوئے تھے ۔ ہم نے للچائی ہوئی نظروں سے انہیں دیکھا اور دل ہی دل میں خوش ہوئے کہ چلو قالین بغیر کسی اکھاڑ پچھاڑ کے مل جائیں گے ۔ کافی دیر تک تو ہم اس ''دبدبۂ قلندری'' سے مبہوت رہے ۔ زبانیں گنگ تھیں حرف مدعا کیسے کہتے ۔ علامہؒ نے ایک دو دفعہ حقے کی گڑ گڑ کے ساتھ لانبی ہوں کی اور ہماری طرف متوجہ ہوئے ۔ مرحوم طلباء سے بے انتہا شفقت اور مروت سے پیش آتے تھے ۔ غالباً اسی بنا پر تاثیر صاحب نے حالانکہ وہ خود ''بیباک زبان و بیان'' کے مالک تھے ۔ ہمیں قالین مانگنے کے لیے بھیجا تھا ۔ اب پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ ان کی عظمت کے جلال و جمال سے آگاہ تھے ان کی محفل میں کیوں ''نفس گم کردہ'' ہو کر رہ جاتے تھے ۔ ہماری محبت اور عقیدت اس وقت تک ان کی لازوال اور بے کراں عظمت کو محیط نہ تھی ۔ اس لیے ہم ایک گونہ گستاخی کے مرتکب ہو سکتے تھے ۔ میں تو دیوار کی تصویر بنا بیٹھا رہا ۔ نظامی مرحوم نے 'رک 'رک کر عرض مدعا کر ہی دی اور استدعا کو موثر بنانے کے لیے یہ اضافہ

کچھ یادیں

سلطان مقصود

کبھی کبھار جب ذہن زیادہ زنگ آلود ہو جاتا ہے تو اسے صیقل کرانے کے لیے حضور مرزا منور میں چلا جاتا ہوں۔ وہاں غالب، بیدل، علامہ کے علاوہ ہندو ازم، پاکستان اور اسلام پر سیر حاصل گفتگو ہو جاتی ہے یا بقول مرزا صاحب پینتالیس منٹ کا پیریڈ ہو جاتا ہے۔
دقت یہ ہے کہ موصوف آج کل دو کشتیوں کے کھیون ہار ہیں "غرقاب محبت کا اللہ نگہبان ہو"۔ انہیں ملنا ہو تو اتنے بجے سے اتنے بجے تک یہاں ہوتے ہیں اور پھر اتنے بجے سے اتنے بجے تک وہاں ہوتے ہیں اور اکثر ہوتے کہیں بھی نہیں۔ آپ محنت کرکے یہاں، وہاں تک چلے جائیں تو پتہ چلتا ہے کہ ابھی ابھی ریڈیو یا ٹیلی ویژن والے انہیں اغوا بالجبر یا بالرضا کرکے لے گئے ہیں۔
ایک دن ایک عزیز کی ضد پر بالآخر انہیں وہاں یعنی اقبال اکادمی میں ڈھونڈ ہی لیا۔ اکادمی کا دفتر اس گھر میں ہے جہاں کبھی علامہ سے مجھے شرف ملاقات ہوا تھا۔ ذکر کیا تو مرزا منور صاحب نے چند کتابیں عنایت کیں اور حکم دیا کہ اس ملاقات کی روئیداد لکھو۔ میں نے فیصلہ کیا کہ جستہ جستہ جو یادیں بھی ماضی کے دھندلکے سے ابھرتی ہیں وہ لکھ دوں۔ تو سنیئے :

پہلی یاد : اس صدی کے تیسرے دہے کی بات ہے کہ مرحوم تاثیر نے ایک فرشی مشاعرے کے لیے علامہؒ سے ایرانی قالین مانگنے کے لیے مجھے اور مرحوم محمود نظامی کو بھیجا۔ اہل زبان کی تقلید میں ایسے مشاعرے ہوا کرتے تھے۔ قالین بچھ جاتے تھے۔ گاؤ تکیے لگ جاتے تھے۔ طشتری میں گلوریاں شعرائے کرام کو پیش ہوتی تھیں۔ کلام شمع کی روشنی میں پڑھا جاتا تھا۔ ایسے مشاعرے اکثر طرحی ہوتے تھے۔ تاثیر مرحوم

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر[۱]

غلامی کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا![۲]

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردان حر کی آنکھ ہے بینا![۳]

چنانچہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسلام کے دو عظیم سپوت ایک دوسرے سے کتنی مماثلت رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کا چربہ نہیں ہے۔

۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۴۷۸
۲- ایضاً ص ۳۱۶
۳- ایضاً ص ۳۱۶

کہ جب لوگوں کی ہمتیں پست ہو جاتی ہیں تو توالد و تناسل کا سلسلہ بھی کم ہو جاتا ہے اور یہ بھی غلامی کی نشانیوں میں سے ہے[۱]۔ غلامی کو پیدا کرنے میں شخصی حکومت کا بھی بڑا دخل ہے۔ جب تک سب مل کر حکومت کو قائم رکھنے میں کوشش کرتے ہیں وہ قائم رہتی ہے مگر جب کوئی آمر ظلم کرنے لگتا ہے تو لوگ اس کا ساتھ چھوڑ جاتے ہیں اور یوں وہ قوم غلامی کے گڑھے میں جا گرتی ہے[۲]۔ غلامی کو علامہ اقبال بھی پسند نہیں کرتے اور ان تمام چیزوں سے بھی نفرت کرتے ہیں جو غلامی کو پیدا کرتی ہیں یا غلامی کی پیدا کردہ ہیں۔

اسکہ کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل
سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام[۳]

نے نصیب مارو کژدم نے نصیب دام و دو
ہے فقط محکوم قوموں کے لئے مرگ ابد[۴]

بدن غلام کا سوز عمل سے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب پہ حرام[۵]

فیض فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا
جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش[۶]

میسر آتی ہے فرصت فقط غلاموں کو
نہیں ہے بندۂ حر کے لئے جہاں میں فراغ[۷]

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۵۵
۲۔ ایضاً ص ۱۷۳
۳۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۶۷۷
۴۔ ایضاً ص ۶۶۲
۵۔ ایضاً ص ۶۲۱
۶۔ ایضاً ص ۶۳۵
۷۔ ایضاً ص ۶۳۷

بہادری اور سخت کوشی قوموں کی ترقی کا باعث ہے جہاں ان میں عیاشی اور آرام پسندی پیدا ہوئی وہ زوال کا شکار ہو گئیں :

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول ، طاؤس و رباب آخر[1]

یہ شعر ابن خلدون کے افکار کا عکاس ہے ۔ ابن خلدون کے مقدمہ سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو ۔

"بدویت شجاعت کا سبب ہے ۔ اس حقیقت کے بموجب وحشی اقوام شجاعت و بہادری کی دہنی ہوتی ہیں اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت ہوتی ہے جس کے ذریعے جب چاہتی ہیں غیر اقوام سے اقتدار کی باگ چھین لیتی ہیں بلکہ ان میں بھی مرور و ایام سے فرق آتا رہتا ہے ۔ جب کبھی یہ سر سبز و شاداب مقامات میں جا بستے ہیں اور ناز و نعمت میں دن گزارنے لگتے ہیں تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت میں کمی آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت گھٹتی ہے اور بدویت میں کمی آتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے کہ وہ جس قدر ناز و نعمت اور عیش و عشرت سے قریب تر ہوگئے اسی قدر دوسروں سے ہٹتے چلے گئے"[2]

ابن خلدون نے یہ بھی بتایا ہے کہ عیش و عشرت کے لوازمات میں گانا یعنی طاؤس و رباب بھی شامل ہے جب کوئی ملک انتہائی ترقی کے بعد تنزل کی طرف رخ کرتا ہے تو اس وقت اس کو فروغ حاصل ہوتا ہے[3] اس طرح عیش پرستی کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے کام نہ کیا جائے اور کام کرنے کے لئے ملازم رکھ لئے جائیں یوں اپنا بوجھ دوسروں پر ڈال کر انسان عاجز اور کمزور ہو جاتا ہے[4] اور کمزوری اس کو دوسروں کا دست نگر ہی نہیں بناتی بلکہ ایک دن آتا ہے کہ غلامی کا طوق اس کے گلے میں ڈال دیتی ہے ۔ غلامی میں قوموں کی ہمت پست ہو جاتی ہے ۔ ابن خلدون نے ایک عجیب بات یہ لکھی ہے

۱- کلیات اقبال (اردو) ص ۴۴۳
۲- مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۵—۱۳۶
۳- ایضاً ص ۳۱۴ ۴- ایضاً ص ۲۷۶

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہذا اس کا قیام واجب ہے۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے۔۔۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط ضروری نہیں ٹھہرائی؟ باقلانی کہتا ہے قریش کے ہاتھ میں اب کوئی طاقت نہیں لہذا بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے۔ بعینہٖ ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو کر کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا جسے بین الاقوامی اسلام کا گو ایک دھندلا سا مگر پہلا تصور ٹھہرانا چاہیے اور جواب ایک حقیقت بنتا نظر آ رہا ہے"

باقلانی کے حوالے سے علامہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ ابن خلدون سے ہی لیا ہے۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اسے عوام کی حمایت حاصل ہو لہذا اس نے جمہوریت کے لئے بھی سنگ بنیاد رکھ دیا تھا۔ علامہ اقبال بھی اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے جو دوسری شرائط بیان کی ہیں علامہ اقبال کو ان سے بھی اتفاق ہے اور یہ تمام خصوصیات ان کے مرد مومن میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ابن خلدون نے حکمران کے لئے شجاع اور بہادر ہونا بھی لازمی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمت اور دلیری کے بغیر کاروبار خسروی چلایا ہی نہیں جا سکتا۔ علامہ اقبال نے اس شعر میں ان خصوصیات کا ذکر بطور خاص کیا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا[1]

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۲۷۰

پر پہنچتا ہے جہاں وہ موجودات میں تمیز کرتا ہے اور عارف محقق کا یہی مقام ہے پھر ہر مرید کو مقام جمع پر ضرور پہنچنا ہوتا ہے اور یہ اس کے لئے سخت گھاٹی ہے کیونکہ اکثر و بیشتر تو وہیں ٹھٹک کر رہ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ان میں توفیق نہیں ہوتی کہ عرفان حقیقی کا درجہ پائیں اور ہم اس مقام میں وحدت مطلقہ کے سمندر میں غواصی کرتے رہتے ہیں ۔''[۱]

ابن خلدون کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ وہ بات جو شیخ احمد سرہندی حضرت مجددالف ثانی کے فلسفہ کی بنیاد ہے انہوں نے اسے ان سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا ۔ بعد میں حضرت مجددالف ثانی نے انہیں خیالات کو زیادہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا ہے ۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ابن خلدون اور امام ربانی سے متفق ہیں اور حالت جمع کی بجائے حالت تفویق کے قائل ہیں ۔

علامہ ابن خلدون کے نزدیک حکمران کو خلیفہ یا امام کہا جا سکتا ہے اس کے لئے انہوں نے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں یعنی علم عدالت ، کفایت اور سلامتی حواس و اعضا ۔ وہ امام کے لئے قریشی النسب ہونا ضروری خیال نہیں کرتے "[۲]

اس طرح مختلف ممالک میں خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں مگر ان سب کا ایک ہی مرکز کی طرف رحجان ہو گا کیونکہ سب کی بنیاد اسلام ہی ہو گا ۔ ترکوں نے ابن خلدون کے اسی نظریہ کے تحت مرکزی خلافت سے انکار کیا تھا ۔ علامہ اقبال نے ابن خلدون کے اس نظریہ کو اپنے خطبے الاجتہاد فی الاسلام میں موضوع بحث بنایا ہے وہ لکھتے ہیں ۔

"بہر حال ترکی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مورخ سے رجوع کرنا چاہیے ۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "مقدمہ" میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کئے ہیں :

۱- مقدمہ ابن خلدون ص ۶۵۰

۲- ایضاً ص ۱۹۸

کے منہاج کی ضرورت کا اعتراف ہے لیکن اس کا قدم بھی اس اکتشاف سے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتب شعور کی خصوصیات کیا ہیں ۔ حاصل کلام یہ کہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق عملی پہنچ ہر کی جائے؟''[1]

علامہ ابن خلدون نے حلاج کے اناالحق کو ابتدا کی حالت کہا ہے ان کے نزدیک صوفیا پر ایک حالت جمع طاری ہوتی ہے جب وہ ہر چیز کو خدا کے مقابلے میں غائب سمجھتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر وہ حالت تفریق پر آتے ہیں جب سب چیزیں اپنا وجود الگ الگ برقرار رکھتی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ اس طرح انہوں نے حضرت مجددالف‌ثانی کی طرح وحدت‌الشہود کا نظریہ پیش کیا ہے مگر انہوں نے وحدت‌الشہود کی اصطلاح استعمال نہیں کی لیکن ستاروں والی مثال سے اپنی بات کی وضاحت امام ربانی ہی کی طرح کی ہے ۔

''اس کی مثال نائم سونے والے سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں ۔ ان کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے ہٹ جاتے ہیں ۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کر لیتا ہے اب جاگنے پر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں یہی معنی صوفیا کے اس قول کے ہیں کہ موجودات و ہمیہ اور موہوم ہیں ۔ غرض ابن دہقان کے کلام کا جو کچھ خلاصہ ہے وہ یہی ہے لیکن ہمارے نزدیک ابن دہقان کا تخیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے اس لئے کہ ہم سفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے مگر پھر بھی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے اس طرح آسمان یا ستارے یا اشیا جو ہم سے غائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا ۔ قطع نظر اس کے متاخرین صوفیا میں سے محققین اس کے قائل ہیں کہ سالک اپنے مقامات سے ایک مقام جمع پر بھی پہنچتا ہے وہاں پہنچ کر اس کو وحدت مطلقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے پھر یہاں سے ترقی کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق

۱۔ تشکیل جدیدالٰہیات اسلامیہ ص ۱۴۴—۱۴۵

تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں ۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بین ثبوت ہے ۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے گو یہ صرف ابن خلدون تھا جس نے اس سلسلے میں علمی نہج پر قدم اٹھایا''[1]

علامہ اقبال پہلے خطبے میں بھی ابن صیاد کا ذکر کرتے ہوئے ابن خلدون کو یوں داد دیتے ہیں ۔

''یہ ابن خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلعم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہیں ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دلچسپ ہیں ۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب ''مشاہدات مذہب''[2] کی گونا گونی کو بہ نظر استحسان دیکھتا ۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے ۔ باایں ہمہ ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے''[3]

اور حسین بن منصور حلاج کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

''حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتداً تو اگرچہ کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پختگی کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں ۔ ابن خلدون نے مدت ہوئی محسوس کر لیا تھا کہ ان مراتب کی تحقیق کے لئے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو فی الواقع موثر ہو ۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اس قسم

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۹۵—۱۹۶

۲۔ Variety of Religious Experiences ۔

۳۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵—۲۶

شت کش رہتے ہیں اور جب تک ذات باری تعالیٰ کی طرف سے
اشارہ نہ مل جائے کسی چیز کی حقیقت کے بارے میں زبان
لتے ۔"۱

مہ ابن خلدون نے کشف کو تنقید کا موضوع بنایا ہے اور اس
ے اور جانچنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ یہ نفسیاتی نکتہ سمجھتے ہیں
ن ریاضت اور مشاہدہ سے اپنے اندر بڑی قوت پیدا کر لیتا ہے ۔
۔ شخص حاصل کر سکتا ہے مگر مرد مومن وہ ہے جو اس کو
ر نیکی کے لئے استعمال میں لائے چنانچہ وہ سحر اور معجزہ کا فرق
تے ہوئے رقم طرز ہیں ۔

" بھی واضح رہے کہ کشف اسی وقت صحیح اور کامل متصور
کہ وہ استقامت سے پیدا ہو ورنہ یوں تو بھوک اور خلوت سے
ـ ہو جاتا ہے جیسے کہ ساحر اور نصاریٰ مرتاض کہ اس کو
بت حاصل نہیں ۔"۲

؛ چل کر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں ۔

معجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن کے نفوس خیرو
ے متصف ہوں ، جو صاحب خیر و نفع اور جن کے مقاصد خیر
خیر اندیشی پر مبنی ہوتے ہیں اور دعویٰ نبوت کے ثبوت میں
کو کام میں لاتے ہیں ۔ سحر اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ وہ
سے سرزد ہوتا ہے اور اکثر بدی کے کاموں میں کام آتا ہے"۳

مہ اقبال نے ابن خلدون کو اس بات پر خراج تحسین پیش کیا ہے
ـ نے صوفیانہ واردات کو تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنایا ہے ۔ وہ
بں خطبے میں کہتے ہیں ۔

"لہذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی خواہ ان کی
یسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور
جھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لئے ان کا مطالعہ بھی

مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۸
ایضاً ص ۴۴۹
۳- ایضاً ص ۴۷۲

کبھی میدان میں آتا ہے زرہ پوش کبھی عریاں و بے تیغ وسناں عشق!
کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق کبھی سوز و سرور انجمن عشق!
کبھی سرمایۂ محراب و منبر کبھی مولا علی خیبر شکن عشق!!

علامہ اقبال عشق کے ذریعے خودی کی تعمیر کرتے ہیں اور خودی کو بلند کر کے انسان خدا کا نائب بن جاتا ہے جو عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کا ہاتھ خدا کے ہاتھ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی صاحب کشف لوگوں میں ایسی ہی صفات دیکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

''اس کشف کا راز دراصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرتی ہے تو ظاہر حس کمزور پڑ جاتی اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی پڑ کر اس کی قوت دوبالا ہو جاتی ہے۔ جب اس میں بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں مدد دیتی ہے کیونکہ پھر یہی ذکر اس کے لیے غذا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ روز بڑھتی اور پلتی رہتی ہے تاآنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا وہ اب نظر آنے لگتا ہے جس سے پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے۔ مذاہب ربانیہ اور علوم الدینیہ اور مدلت الٰہی کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اس وقت نفس عالم بالا و عالم ملائک میں پہنچ کر ذات الٰہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے چنانچہ اس طرح کا کشف صوفیا کو مجاہدہ اور مراقبہ سے اکثر و بیشتر حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ عالم وجود کے ان حقائق تک رسائی پا لیتے ہیں جن کا پتہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا اور قبل از وقوع واقعات کا پتہ چلا لیتے ہیں اور اپنے نفوس کی طاقت اور ہمت کے مطابق موجودات سفلیہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں مگر اولیائے کرام اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور وہ تصرف فی الموجودات

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۲۷۹

تو بہر حال اپنا کام کر سکتا ہے مگر اپنی طاقت کے اندر اندر اسی طرح عقل بھی اپنی قوت کے دائرہ کے اندر ٹھیک کام دیتی ہے۔"[۱]

یہی خیال علامہ اقبال کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل چراغ راہ تو ہے مگر منزل نہیں ہے۔ وہ ایک حد تک ہی ہماری رہنمائی کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔ ان کے اس خیال کی وضاحت کے لئے یہ شعر ملاحظہ ہوں۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے[۲]

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغ رہگزر ہے[۳]
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہگزر کو کیا خبر ہے!

مگر عقل سے آگے کی منزل علامہ اقبال نے عشق کو قرار دیا ہے تو ابن خلدون اسے کشف کہتے ہیں۔ ابن خلدون کے ہاں عشق کا ذکر نہیں ملتا جبکہ علامہ اقبال نے عشق کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے بلکہ ان کی ساری شاعری اسی کے گرد گھومتی ہے۔ اس کے باوجود دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہے۔ دونوں نے کشف اور عشق کو اسلاف کے ہاں پایا ہے۔ ابن خلدون بھی علامہ کے اس شعر کے ہم خیال ہیں۔

عطا اسلاف کا جذب دروں کر! شریک زمرۂ، لا یحزنون کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر![۴]

ابن خلدون شاید جنوں کے لفظ کو پسند نہ کرتے لیکن علامہ نے یہاں جنون سے مراد عشق لیا ہے اور عشق کی وہ تعریف جو علامہ اقبال نے کی ہے وہ ابن خلدون کو بھی یقیناً پسند آتی۔

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق کبھی شاہ شہاں نوشیرواں عشق[۵]

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۰
۲۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۳۷۶
۳۔ ایضاً ص ۳۷۷
۴، ۵۔ ایضاً ص ۳۷۹

ہی رد نہیں کرتے ۔ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص شرعی امور پر عبور حاصل کر لے تو پھر اس کا فلسفیانہ امور کی طرف رجوع جائز ہے کیونکہ اس صورت میں وہ فلسفہ کے نقصانات سے اپنے دامن کو بچا سکتا ہے چنانچہ علامہ اقبال ان کے نظریہ پر پورے اترتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ کو دین کی حفاظت کے لئے استعمال کیا ۔ ابن خلدون لکھتے ہیں ۔

" ۔ ۔ ۔ لیکن علوم فلسفہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات اور مضار سے اپنا دامن ضرور بالضرور بچائے رکھے بلکہ ہمارا تو ہمدردانہ مشورہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوئے کہ وہ علوم شرعیہ کا ماہر ہو چکا ہو اور تفسیر و فقہ پر اس کو پورا پورا عبور ہو ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرہ سے مشکل سے اپنا دامن بچا سکتا ہے ۔"[1]

علامہ ابن خلدون علامہ اقبال کی طرح عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اس کو سب کچھ سمجھ لینے کو درست نہیں سمجھتے ۔ ان کے خیال میں "عقل اول ہی کو منزل آخر بنا کر ٹھہر جانا مرا سر کوتاہ فہمی ہے ۔"[2]

کیونکہ عقل ایک حد تک ہی ہماری مددگار ہوتی ہے مگر اس کے بعد وہ ہمارا ساتھ نہیں دے سکتی ۔ علامہ ابن خلدون نے عقل کو ایک ترازو قرار دیا ہے جو بعض چیزوں کو تول سکتا ہے مگر بعض اشیا جسامت میں بڑی ہونے کے سبب اس کے اندر رکھی ہی نہیں جا سکتیں وہ فرماتے ہیں ۔

"پھر عقل کی طاقت کی کوتاہی عقل کی ذات پر حرف نہیں لاتی ۔ عقل تو بمنزلہ ایک ٹھیک ترازو کے سمجھ لیجیے جو اپنا کام صحیح صحیح انجام دیتی ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ اسی عقل کے ترازو سے امور توحید و آخرت ، حقیقت نبوت اور حقائق صفات الٰہی تولنے اور جانچنے لگیں تو یہ ایک محال طمع ہے اور خیال خام ۔ اس کی بالکل مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے کانٹے سے سونا تلتے دیکھا تو لگا اس خیال میں کہ چلو اس سے پہاڑ بھی تولیں تو کیا اس کا یہ خیال عقل کے دائرہ میں ہے ۔ کانٹا

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۵۰۴
۲۔ ایضاً ص ۵۰۱

کے گرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہناً ورثے میں ملیں ۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تاب ناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سر تا سر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لئے غالب آ گئی ۔''[1]

علامہ اقبال نے اپنے اس بیان میں لکھا ہے کہ ابن خلدون مابعدالطبیعات کا مخالف تھا ۔ مقدمہ کا چھٹا باب علم کے متعلق ہے ۔ اس کی اکیسویں فصل کا عنوان الٰہیات ہے اسی کا دوسرا نام ابن خلدون نے مابعدالطبیعات یا ماورالطبیعہ رکھا ہے ۔ ابن خلدون کے خیالات کی وضاحت کے لئے ہم وہاں سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں ۔

''علم الٰہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسمانیات اور روحانیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات ، وحدت ، کثرت ، وجوب ، امکان وغیرہ پر تفصیلی کام کیا جاتا ہے ۔ مبادی موجودات روحانیات اور ان سے صدور موجودات کی کیفیت بھی زیر بیان آتی ہے ۔ ہر نفس کے وہ حالات بھی بحث میں آتے ہیں جو اس کو بعد مفارقت جسم پیش آتے ہیں ۔ فلاسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت وقعت ہے اور وہ خیال کرتے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس الامری علم بخشتا ہے اور اس کا حصول عین سعادت اور نیک بختی ہے اس خیال کی ہم تردید کریں گے علوم کی ترتیب میں علم الٰہی کا مرتبہ طبیعات میں دوسرا ہے اسی لئے اس کا نام ماورالطبیعہ رکھتے ہیں ۔''[2]

دراصل علامہ ابن خلدون کو فلسفہ سے بیر ہے جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے اسی فصل میں ظاہر کیا ہے اور باب ششم کی فصل ۲۵ کا تو عنوان ہی یہ رکھا ہے ''علم فلسفہ کی خرابیاں اور ان کا بطلان'' مگر علامہ ابن خلدون فلسفہ کو بُرا سمجھنے کے باوجود اس کو بالکل

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۲۱۶—۲۱۷

۲۔ ایضاً ص ۳۶۷

منازل سے آشنا کر سکتے ہیں ۔ علامہ اقبال اپنے اسی خطبہ میں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں ۔

''اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لئے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے ۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آئن سٹائن ، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے ۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے ، ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی بداعت فکر سے انکار ہے ۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لئے جو راستہ اختیار کیا اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا یعنی زماناً ایک ایسے نشو و نما کی حیثیت سے جس کا ظہور ناگزیر ہے ۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تعبیر کے باب میں قائم کیا ۔ یہ تصور بڑا اہم ہے ۔ کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر ، لہذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو ۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعدالطبیعات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ در حقیقت اس کا مخالف تھا ۔ با ایں ہم اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے ۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں ۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آیت تصور کرنا چاہیے ، اسلامی مابعدالطبیعات کا یہ رحجان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے ، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے ، آخرالامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکوین

علامہ اقبال بھی اس سلسلے میں ابن خلدون سے متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مسلسل انتظار کا یہ نظریہ مجو سیت کا پیدا کردہ ہے۔ وہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں لکھتے ہیں۔

''اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روشن ہے یعنی زرتشت کے لوزائیدہ بیٹوں کے ظہور کا انتظار ، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط۔ لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں تو اس کو چاہیے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روشن کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اخلاقی عقیدے کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا ہمیشہ کے لئے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مرتب ہوتے ہیں اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔''[۱]

مہدویت کے انتظار میں ایک نفسیاتی خطرہ پوشیدہ ہے کہ اس سے عمل کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں اور لوگ اس بات پر تکیہ کرکے بیٹھے رہتے ہیں کہ آخر کار ان کی مشکلات کا مداوا ہو جائے گا اور ایک شخص آ کر انہیں مصائب سے نجات دلائے گا اور اسلام کا بول بالا کرے گا۔ ظاہر ہے کہ وہ خود جب تک ہاتھ پاؤں نہیں ماریں گے ان کی تقدیر نہیں بدل سکتی اور یوں مہدویت کا تصور عمل کی راہ میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوتا ہے جو اسلامی تہذیب کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔ علامہ اقبال اور ابن خلدون دونوں نے اس خطرہ کو محسوس کر لیا تھا اور اس کے سدباب کی کوشش کی تھی۔ وہ دونوں زمانہ کو ایک مسلسل حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک عمل اور قوت ہی کسی قوم کو عروج کی

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۲۱-۲۲۲

کی طرف دست درازیوں سے روکتا ہے چنانچہ جب عرب قوم میں حکومت کی بنیاد پڑی اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پختگی سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام بھی رائج و نافذ کئے جو آبادی کی ظاہری اور باطنی مصالح کی رو سے از بس ضروری تھے اور اسی نہج پر خلافتوں کا سلسلہ چلا تو عربوں کی حکومت نے زور پکڑ لیا اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہو گئی ۔ چنانچہ رستم ایرانی فوج کا سپہ سالار جب مسلمانوں کو جماعت کی صف بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا عمرؓ واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عرب کے کتوں کو کیسے آداب سکھا رہا ہے پھر جب مسلمان قبائل نے دین کو چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے ہاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا اور پھر ریگستانوں کی طرف چل دیئے ۔''[1]

قرآن حکیم میں کسی روایت کو پرکھنے کا یہ ذریعہ بنایا گیا ہے کہ اس کے راوی کے متعلق معلوم کرو کہ اس کا کردار کیسا ہے ۔ چنانچہ قرآن مجید میں آیا ہے ۔

''اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو ۔'' (۴۹ : ۶)

علامہ اقبال نے سورۂ حجرات کی اس آیت کو غلط اور صحیح کے پرکھنے کا معیار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر مسلمانوں نے قانون شہادت کو وضع کیا اور احادیث کے متعلق چھان پھٹک کی ۔ اسی اصول کے پیش نظر علامہ ابن خلدون نے اسلم مہدی کے متعلق کہی گئی احادیث کو پرکھا اور ان میں سے ہر ایک کو ناقص پایا ۔

''بس یہی وہ سب احادیث ہیں جن کو آئمہ حدیث مہدی آخر الزمان کے بارے میں لائے ہیں ۔ آپ دیکھ چکے کہ ان روایات میں مشکل ہی سے کوئی روایت سقم سے خالی ہے ۔''[2]

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۱۵۹

۲۔ ایضاً ص ۳۱۸-۳۱۹

کی تابعداری سے چھٹکارا ملتا ہے اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ سر نہیں جھکاتے۔ ان کا یہ رجحان طبع ظاہر ہے کہ آبادی اور تمدن کے سخت خلاف ہے پھر یہ بھی ہے کہ ادھر ادھر چلتے پھرنے اور لوٹ مار کے عادی ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمانے عائد کرتے ہیں صرف لالچ سے کہ اس راستہ سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدنی کی ایک شکل ہو اور بکثرت دولت جمع ہو سکے کیونکہ یہ زر طلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے ہیں چنانچہ ان کے طرز عمل سے بجائے اس کے کہ فساد رکے، ظالم کا ہاتھ روکا جائے، فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے۔۔۔ ان میں خودسری پرلے درجے کی ہے یہ دوسروں کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے اگرچہ وہ دوسرا باپ بھائی یا قبیلہ کا مکھیا کیوں نہ ہو۔ ہاں کبھی وہ شرم و حیا سے بالکل نخواستہ دب جاتے ہیں۔ اسی لئے ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نچوڑتا ہے اور ان پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے''[1]

علامہ اقبال نے دو سورتیں نقل کی ہیں۔ ان سے اگلی سورت میں ان عربوں کا ذکر بھی آیا ہے جو اللہ پر ایمان لے آتے ہیں۔ ان کی خصلت بہتر ہو جاتی ہے اور وہ نیک انسان بن جاتے ہیں۔ اس سورت کا ترجمہ درج ذیل ہے:

''اور وہ عرب جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کا خرچ کرنا اور رسولؐ کی دعا لینا انہیں اللہ کے قریب لاتا ہے تو یقیناً وہ انہیں اللہ کے قریب لاتے ہیں۔ اللہ ان پر اپنی رحمت نازل کرے گا۔ یقیناً اللہ غفورالرحیم ہے۔'' (۹ : ۹۹)

ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں عربوں کے اس دوسرے طبقے کا بھی ذکر کیا ہے۔

''ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب طبائع کا رنگ پلٹتا ہے تو پھر سیاست ملکی کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے۔ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کاٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے اور ایک دوسرے

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ترجمہ مولانا سعد اللہ خان یوسفی ص ۱۵۶—۱۵۷

نے ان کو ۷۸۶ھ میں قاضی مقرر کر دیا - یہیں انہوں نے اپنی تاریخ ۷۹۷ھ میں مکمل کی - ابن خلدون نے مصر میں ۸۰۸ھ میں وفات پائی -

علامہ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم مورخ اور نفسیات انسانی کا ماہر خیال کرتے ہیں - انہوں نے اپنے خطبات میں جا بجا ان کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے استفادہ کیا ہے - وہ کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھتے ہوئے تاریخ کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو آئندہ قوموں کے لئے مشعل راہ ثابت ہوا - وہ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں رقم طراز ہیں -

''بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سر تا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی - وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے - چنانچہ اس نے بہ حیثیت قوم عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے -

''اور وہ عرب سخت منکر ہیں اور منافق اور اسی لائق کہ نہ سیکھیں قاعدے جو اللہ نے نازل کئے اپنے رسول پر اور اللہ سب جانتا ہے اور بعضے عرب وہ ہیں کہ ٹھہراتے ہیں اپنا خرچ کرنا جرمانہ اور تاکتے ہیں تم پر زمانے کی گردشیں انہیں پر آوے زمانے کی گردش بری اللہ سب سنتا اور جانتا ہے (۹ : ۹۷ ، ۹۸)''[1]

اس آیت میں عربوں کی خودسری کی طرف اشارہ ہے اور ابن خلدون نے بھی عربوں کی فطرت سے بحث کرتے ہوئے کچھ ایسی ہی باتیں کہی ہیں وہ لکھتا ہے -

''عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشیانہ عادات و خصائل ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ ان کے جبلی و فطری عادات و خصائل شمار ہونے لگے ہیں اور یہ وحشت عربوں کی اس لیے ہے چوں کہ اس میں ان کو دوسروں

۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۹۵۸ء ص ۲۱۳ - علامہ اقبال نے قرآن کی عربی عبارت نقل کی ہے ہم نے اس کی بجائے ترجمہ لکھ دیا ہے -

اقبال اور ابن خلدون

حسن اختر

ابن خلدون کا شمار دنیا کی اہم ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے ۔ وہ ایک عظیم مورخ ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے متداولہ علوم کے ماہر بھی تھے ۔ مقدمہ ابن خلدون ان کی ضخیم تاریخ کا مقدمہ ہی نہیں بلکہ اسے عمرانی علوم کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے ۔ انہوں نے اس مقدمے میں ایک زندہ معاشرے کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا ۔ بقول اقبال ''تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے وہ پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔''[۱]

ابن خلدون کا نام عبدالرحمن تھا ۔ والد اور دادا کا نام محمد تھا ۔ ان کے پڑدادا کا نام خلدون تھا ۔ ابن خلدون تونس میں ۷۳۲ھ میں پیدا ہوئے ۔ وہیں پرورش پائی اور علوم مروجہ کی تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد ابن بطوطہ کی طرح مختلف ممالک کی سیر کی ۔ حکام نے ان کی قدردانی کی اور انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا مگر ایسا بھی ہوا کہ بادشاہوں نے ناراض ہو کر ان کو قید کر دیا ۔ ۷۷۶ھ میں ابن خلدون تلمستان میں بنی سلامہ کے قلعے میں اقامت پذیر ہوئے اور یہیں اپنا مشہور مقدمہ مکمل کیا اور تاریخ لکھنا شروع کی ۔ چار سال یہاں قیام کرنے کے بعد وہ اپنے وطن پہنچے اور تاریخ کی تکمیل میں مصروف ہو گئے مگر دربار میں ان کی شکائتیں ہونے لگیں تو وہ مصر چلے گئے ۔ وہاں سلطان مصر

---

۱ ۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی ۱۹۸۳ء ص ۲۹۵ ۔

- علامہ اقبال کے جملہ شعری اور نثری مجموعوں کے بارے میں بنیادی معلومات (پس منظر ، ترتیب و تیاری ، کتابت و طباعت ، طبع اول کی تواریخِ اشاعت کا تعیین ، مابعد اشاعتوں کی تفصیل)
- نظم و نثر اقبال کے متن کی تحقیق (ترامیم ، محذوفات ، ترتیب اشعار میں تقدیم و تاخیر ، اغلاطِ کتابت و املا)
- بعض نثری تحریروں کے بارے میں غلط فہمیوں کی تصحیح
- بعض غیر مطبوعہ تحریروں کی دریافت

پر مبنی

تصانیفِ اقبال

کا

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

"یہ ایک اہم اور ناقابلِ فراموش کتاب ہے ۔ اقبالیات میں اس کی حیثیت حوالہ جاتی کتاب کی ہے ۔ اس سے استفادہ کیے بغیر اقبال کی نثر و نظم کے صحیح متن کا مطالعہ ممکن نہ ہوگا ۔ ڈاکٹر ہاشمی نے اقبال پر بہت بڑا کام کر دکھایا ہے ۔"

ڈاکٹر ابنِ فرید ("الفاظ" ، علی گڑھ)

صفحات : ۵۰۴ + ۴۴ ۔ قیمت : مجلد ۰۰ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ ۔ میکلوڈ روڈ ، لاہور

حضرت علامہ نے مولانا شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا قول نقل کیا ہے کہ :

''محمدؐ عربی بر فلک الافلاک رفت و باز آمد ، و اللہ اگر من رفتے ہرگز باز نیا دزے'' ۔ ۔ ۔ ۔ (محمدؐ عربی فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور پھر لوٹ بھی آئے ، خدا کی قسم اگر میں جاتا تو ہرگز واپس نہ آتا)

اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت علامہ کہتے ہیں :

''شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعور ولایت اور شعور نبوت میں پایا جاتا ہے صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے ، لیکن اگر آئے بھی ، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے ، تو اس سے نوع انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا ، برعکس اس کے نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے ۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے ، صوفی کے لیے تو لذت اتحاد ہی آخری چیز ہے ، لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے اندر کچھ اس قسم کی نفسیاتی قوتوں کی بیداری جو دنیا کو زیر و زبر کرسکتی ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہانِ انسانی دگرگوں ہو جاتا ہے'' ۔[1]

عیاں ہے کہ حضرت علامہ نے بھی ''اتحاد کے لذت چشیدہ'' صوفیہ کے بجائے انبیاء کی روش کو پیش نظر رکھا اور جہان آدم کو دگرگوں کرنے کے لیے اپنی جملہ اہلیتیں صرف کر دیں اور انہیں بھرپور توقع تھی کہ ایک وقت آئے گا کہ ان کی اس انقلاب انگیزی کا اعتراف کیا جائے گا ۔

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می گویند
جہانے را دگرگوں کردیک مرد خود آگا ہے[2]

۱۔ تشکیل جدید ، ص ۱۸۸ ، ۱۸۹ ۔
۲۔ زبور عجم (کلیات اقبال فارسی) ، ص ۱۰۰/۳۹۲ ۔

شکست سے دو چار تھی ، ان میں روح تازہ پیدا کرنے کے لیے سرسید کی ہمت ، حوصلے ، تدبّر اور جوشِ ایمانی کو داد دینا پڑتی ہے ۔ ایک باحوصلہ فرد نے ایک لشکر کا کام کیا ، پھر اس ایک فرد نے کئی افراد پیدا کیے ، خود اپنی جگہ ایک نظام شمسی بن گئے ، حضرت علامہ نے جب ہوش سنبھالا تو برعظم کے مسلمانوں کی حالت خستہ و خراب تھی ، دلوں میں بے تابی تھی ، دلوں کی اس بے تابی کو مایوسی ختم کر کے سرسید نے پیدا کیا تھا ۔ اکبر الہ آبادی نے پیدا کیا تھا ، مولانا حالی نے پیدا کیا تھا ، علامہ شبلی نے پیدا کیا تھا ، پھر حضرت علامہ نے حالات کا چیلنج قبول کیا اور وہ راستہ اختیار کیا جو پیغمبروں کی التھک روح نے اختیار کیا تھا ، مراد ہے اللہ کے پیغمبر اللہ کی راہ میں کبھی مایوس نہیں ہوئے ، وہ کامیاب ہوئے یا ناکام رہے مگر اللہ کی عطا کردہ نوری ہدایات بنو آدم کی بہتری کی خاطر بنو آدم تک پہنچانے کی خاطر ہر دم سرگرم عمل رہے ، قرآن گواہ ہے کہ بارہا پیغمبر ناکام رہے ، قرآن گواہ ہے کہ بارہا پیغمبروں کو قتل کر دیا گیا ، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، جنہیں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اولاد آدم کی راہ میں ایثار کرنا اور کڑیاں جھیلنا ہوں وہ نہ مایوس ہوتے ہیں اور نہ ادائے فرض کے احساس سے دست کش ہوتے ہیں ، نہ غم کھاتے ہیں اس لیے کہ وہ جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ ذاتی فتح و کامرانی کے لیے نہیں ہوتا بلکہ وہ فقط خدا کی خوشنودی کے لیے ہوتا ہے ، پھر مایوسی کیسی ؟ پھر غم کیوں ؟ علامہ اقبال نے جو جو چیلنج قبول کیے تھے جن کا ذکر آغاز مقالہ میں آ چکا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ وہ بڑے زور دار چیلنج تھے ، ان سب کا مقابلہ بہت سے مطالب کے حصول کے لیے تھا مگر وہ سب مطالب جس آخری نقطے کے گرد گھومتے تھے وہ یہ تھا کہ آدمی صحیح معنوں میں خود شناس ہو ۔ اپنا مقام پہچانے ، اور یہ جبھی ممکن تھا کہ اسے یقین ہو جائے کہ خدا کے بعد پوری کائنات آدم ہی کے لیے مسخر ہے ، وہ کائنات میں مغلوب نہیں ، وہ غالب ہے ، بقول حضرت علامہ :

زندگی مضمون تسخیر است و بس !
آرزو افسون تسخیر است و بس !۱

۱- اسرار خودی ، ص ۵۳ ، ۲۵ ۔

زندگی کے تجربات کی بھٹی میں سے نہ گزرے ، اگر کوئی فرد حق گو ہے تو اس کی حق گوئی لوگوں کے ساتھ لین دین اور ربط و معاملہ ہی کے باعث ہو گی ، ورنہ حق گوئی شخص کی خود اپنے حق میں محض ایک خوش گمانی کے درجے سے آگے نہ بڑھے گی ، اس طرح صبر ، استقلال ، برد باری ، ایثار ، شفقت ، غیرت اور حمیت وغیرہ اوصاف معاشرتی زندگی ہی میں پیدا ہو سکتے اور اُبھر سکتے ہیں ۔ تارک الدنیا شخص کوئی اخلاق فرد معاشرہ نہیں لہذا وہ معاشرے کے لیے مفید نہیں ہو سکتا ہے ، لیکن یہ امر بہر حال اپنی جگہ واضح ہے کہ اعلیٰ اوصاف کے نمونے یا ترقی کے رویے افراد ہی پیدا کرتے ہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کی اس باب میں رائے یہ ہے :

"تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری ترقی کا دار و مدار انفرادی شعور اور فرد کی سعی و عمل کا مرہونِ منت رہا ہے ، اکثر اوقات خود جماعتوں کی سعی و جہد انفرادی جدت اور حوصلے پر منحصر ہوتی ہے ، اپج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے ، جماعت تخلیق نہیں کر سکتی ، وہ زیادہ سے زیادہ استفادہ اور تقلید کر سکتی ہے ، بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں ، سائنٹیفک ایجاد پہلے ایک شخص کرتا ہے ، بعد میں یہ ایجاد اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے ، اسی طرح تمدنی قدروں کی تخلیق بھی افراد کرتے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جاتی ہے ، مجرد اور غیر مشخص معاشرے نے جو افراد کا مجموعہ آج تک نہ کوئی سائنٹیفک چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی ، انفرادیت پسندی کے نزدیک فرد ہر چیز کا پیمانہ اور معیار ہے اور زندگی کی قدروں کا تعین اسی کی ذات سے ہے ، افراد جس طرح اپنے تعلقات کو مربوط و مرتب کریں گے انہی کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہو گی — افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں ، جن کے اردگرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں ۔ بقول بودلیئر" حقیقی ترقی جو اخلاقی ترقی سے عبارت ہے فرد کی ذات میں اور فرد کے ذریعے ہی ممکن ہے ۔[1]

بر عظم کے مسلمان انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنی ہمہ جہتی

۱- روح اقبال ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ۔

انہوں نے جیتیو سے بھید پا لیے تھے جو یقین کی جان اور انسانیت کی آبرو ہیں اور ان میں وہ صفت پائی جاتی تھی جو سچے یقین ، سچی انسانیت اور سچے علم کی پہچان ہے یعنی ایک پوری ملت کے تمام گھرے اور مستقل اور زندگی کو شکل و صورت دینے والے جذبات سمٹ کر ان کے دل میں آ گئے تھے اور اسے ایک ایسا نمونہ بنا دیا تھا کہ جسے دیکھ کر تاریخ کہتی ہے ہاں صحیح ہے ، مذہب کہتا ہے کہ ہاں یہی چاہیے اور ہر زمانے کے لوگ کہتے ہیں کہ ہماری آرزو ہے کہ ہم بھی ایسے ہو جائیں'' ۔۱

اپنے لیے تو زندہ رہنے والے کروڑوں اور اربوں گزرے ہیں ۔ مگر دوسروں کے گھرے اور مستقل اور زندگی کو شکل و صورت دینے والے جذبات سمیٹ کر ''اپنے دل میں ڈال لینے والے ۔ ۔ ۔ ۔ مراد ہے دوسروں کی خاطر ، معاشرے اور انسانیت کی خاطر ۔ ۔ ۔ ۔ زندہ رہنے والے کتنے لوگ ہوتے ہیں ؟ خود اپنی غرض کی خاطر اور تکمیل آرزو اور تحصیل ہوس میں بھی افراد میدان میں اترتے ہیں ۔ فتوحات و تسخیرات کا شوق پورا کرتے ہیں ، لیکن ظاہر ہے کہ وہ عمل دوسروں کے درد کی ترجمانی نہیں ، دوسروں کو ذوق طلب اور شوق ترقی سے ہمکنار نہیں کرتا ، افراد اپنی ہوس کو نافذ کرکے بعض اوقات اپنی ہی سوسائٹی کو برباد کرکے رکھ دیتے ہیں ، تماشا دکھاتے ہیں اور مداری چلے جاتے ہیں ، خون بہاتے ہیں بسملوں کا تماشا دیکھ کر چنگیز صفت درندے روانہ ہو جاتے ہیں ، ان کا بھی ایک رول ہے ، وہ بھی تاریخ کے دھارے کو متاثر کرتے ہیں ، مگر ان میں اور ایک درد مند اصلاح آموز مجاہد میں زمین و آسمان کا فرق ہے ، چنگیزی فتوحات اور معاملہ ہے ، روحانی نصرتیں اور مسئلہ ہے ، روحانی نصرتیں بھی تاریخ کا دھارا موڑ دیتی ہیں اور ان نصرتوں سے ہمکنار ہونے والے افراد محض ممالک و اقوام کی تسخیر اور تہذیب کا ذوق پورا کرنے والے ہوش کنندگان کے مقابل کم اہمیت کے مالک نہیں ہوتے ۔

یہ تو عیاں ہے کہ کوئی فرد اولاد آدم اس وقت تک واقعی فرد مفید کے طور پر تربیت یاب نہیں ہوتا جب تک وہ کسی معاشرے میں

۱۔ اقبال جامعہ کے مصنفین کی نظر میں ، مرتبہ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ، ص ۳۰۴-۳۰۱ ۔

"جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا اس کی روح سے اسلام
ں انسان کی اخلاق اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی
.گی میں ایک تدریجی گہرا احساس انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے
سی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی
یق کرے" ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ
ـیت و قومیت کو بہ سبب اس کے کہ یہ جغرافیائی حد بندیوں کی طرف
جاتا ہے اور مرکزی اقدار حیات کی نفی کرتا ہے ، اپنے برہان قاطع سے
ـسر مسترد کر دیا" ۔۱

ہنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن اقدار اور نظریات
ترتیب یاب ہوتی تھی وہ اتنے راسخ اور مستحکم ہو گئے تھے کہ
لہ وہ عصری عناصر جو ان اقدار اور نظریات کے مخالف تھے گویا حضرت
ـمہ کو دعوت مبازرت دے رہے تھے ، ایک عام اور معمولی شخص جو
ے عقائد و تصورات کو معاشرے یا ماحول کے عقائد و مراسم سے
ف دیکھتا ہے تو یا وہ اردگرد کا اثر قبول کر لیتا ہے یا پھر یہ کہ
ا ایمان بچانے کے درپے رہتا ہے ، لیکن بعض وہ افراد ہوتے ہیں جو
ا ایمان بچانے یا اپنی ہی روش کا دفاع کرنے کو کافی نہیں جانتے بلکہ
مخالف ماحول کو مسخر کرنے کے درپے ہوتے ہیں لہذا اپنے معاشرے
ں انقلاب برپا کرنے کی خاطر مصروف جہاد ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے
م صمیم اور ایمان محکم کی بدولت اس جہاد میں کمی تا دم آخر نہیں
ے دیتے ، یہی فرق ہے ایک عام صاحب ایمان میں اور ایک خاص
حب ایمان میں جو مرد میدان بھی ہو ۔ پروفیسر محمد مجیب رقم طراز ہیں :

"ڈاکٹر اقبال کا دل چھوٹے کاموں میں لگ ہی نہ سکتا تھا اور
وئی مانے یا نہ مانے اُن کا دل اپنا بڑا کام کر بھی گیا ۔ جس شخصیت
وہ خواب دیکھتے تھے اس کے اور ان کے درمیان موقع کا فرق تھا ،
ں عمل کو وہ سچا سمجھتے تھے وہ غور کیجیے تو ان کے اپنے کارناموں
نس دوسرا رخ ہے ۔ انہوں نے اپنے اندر وہ یقین پیدا کر لیا تھا جو
یا میں ایمان پھیلاتا ہے اور زندگی کا سارا بوجھ سنبھالتا ہے ، ۔ ۔ ۔ ۔

۱۔ نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ، ص ۱۸۳ ، ۱۸۴ ۔

ہونے لگیں ، اور یہی عام چلن بن گیا ، اس لیے کہ یہی شاہی سکہ رواں تھا ، پھر امت مسلمہ میں ہزاروں کوتاہ نظر وہ بھی تھے جو اقوام غالب کی اس روش کے اندھے نقال بن گئے اور بنتے جا رہے تھے ، جب مادہ پرستی ہی دین بن جائے اور روحانی معیارات ناپید ہو جائیں تو دھریت لازماً ظہور میں آتی ہے ، حواس خمسہ سے آگے کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا اور حواس خمسہ بھی لذت کی حدود کے قیدی ہو کر رہ جاتے ہیں ، غرض حضرت علامہ کو غلامی ، بزدلی ، بے بصر نقالی ، دھریت اور ہوس کے خلاف آواز بلند کرنا پڑا ، انہیں حریت کے گیت گانے پڑے ، انہیں اخوت اور شجاعت کا درس دینا پڑا ، انہیں فقر و استغنیٰ کی مستی روحوں میں راسخ کرنی پڑی ، انہیں دنیا داری کو جھنجھوڑنا پڑا ، انہیں دینداروں کو جھٹکانا پڑا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ گویا ان کے اندر کی دنیا ان کے باہر کی دنیا سے متصادم ہوئی اور یہ تصادم ان کے دم آخر تک جاری رہا ، وہ جانتے تھے کہ نور و ظلمت اور خیر و شر کی یہ جنگ بے پایاں ہے ، اسے تا ابد رہنا ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی کے شرار بولہبی !۱

قومیت و وطنیت کا معاصر فلسفہ اسلام کے عطا کردہ نظریہ آخوت آدم سے صریحاً متصادم تھا ۔ برعظیم پاک و ہند کے اندر بھی اور باہر بھی مسلمان اقوام اور معاشرے اس کی زد میں آ رہے تھے ۔ جہاں مسلمان اکثریت میں تھے وہاں اس نظریے سے انہیں اپنے وطن کے اندر کوئی زیادہ نقصان نہیں پہنچتا تھا لیکن تکلیف دہ امر یہ تھا کہ "امت" کا تصور دھندلا رہا تھا ، برعظم کے اندر جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اور اسی طرح دنیا کے بعض دیگر ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں تھے اس قومیت و وطنیت کے جدید موقف کے باعث اپنی حیثیت اور اپنے تشخص کی پامالی کے خوف سے دوچار تھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسلوب احمد انصاری حضرت علامہ کے کلمات نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

۱۔ بانگ درا ، ص ۲۴۹ ، فیروز سنز ۱۹۶۲ء ۔

پیشہ سازی اس کے مزاج ہی کے خلاف ہے ، وغیرہ ، چنانچہ روح اسلام کا پر تو جہاں بھی ہوگا وہاں باطل سے ، ظلمت سے ، بزدلی سے ، ہوس سے ، غلامی سے دروغ و تملّق سے غرض اس عنصر ، وصف اور جوہر سے دوری ، نفرت اور عداوت ہوگی جو انسانی خودی کو کمزور کرنے کا باعث ہو ، اور اس کے برعکس ہر اس وصف ، عنصر اور جوہر سے قرب ، مروت اور دوستی ہوگی جو انسانی خودی کی تقویت کا سبب ہو ، ہر مثبت شے خیر لہٰذا روح اسلام ، اور منفی شے شر لہٰذا مخالف روح اسلام ، ۔ ۔ ۔ ۔ حضرت علامہ وہ تاریخ ساز فرد تھے جو روح اسلام سے پرتو پذیر ہونے کے باعث اسلامی قدروں کے زبردست حامی اور ترجمان تھے ، اور برعکس کے دشمن ۔

حضرت علامہ کی شخصیت میں اسلامی تعلیمات راسخ تھیں ، ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام حق ہے اور حق مغلوب نہیں ہو سکتا ، مگر جب چشم ہوش سے دیکھا تو فقط یہی نہیں کہ وہ جس وطن میں نشو و نما پا رہے تھے وہی غیر مسلموں کا غلام تھا بلکہ تقریباً پورا عالم اسلام غیروں کے پنجہ استبداد میں صیدزبوں تھا ، جنگ عظیم اول کے خاتمے پر آخری جھنڈا جو ترکوں نے اپنے کمزور اور بیمار ہاتھوں میں تھام رکھا تھا وہ بھی سرنگوں ہو گیا ، برعظیم کی مسلم آبادی دوہری مصیبت میں مبتلا تھی ایک طرف انگریزی استعمار تھا اور دوسری طرف ہندو اکثریت کا معاشی تسلط ، ہندو قوم کا تہذیبی تسلط بھی انگریز کے تہذیبی تسلط کے ساتھ ساتھ کارفرما تھا ، اس دور میں دنیا کے اندر جمہوری آوازے بلند ہونے لگے ، ہندو قوم کے لیے یہ آوازے بڑے خوش آئیندہ تھے ، مراد یہ کہ ہندوؤں کو جمہوری نغموں میں اپنی فتح کا میٹھا رس محسوس ہو رہا تھا ۔ مسلمان پورے برعظیم میں چولھانی کے قریب بھی بمشکل تھے ۔

حضرت علامہ جیسا صاحب نظر و بصر آدمی جانتا تھا کہ غلام اقوام معاصر دور کی غالب اقوام کے نظریہ حیات اور فلسفے کے حضور میں گردن ڈال دیتی ہیں ، یہی عالم پورے مشرق کا ہوا ۔ یہی عالم پورے معاشرے کا ، حضرت علامہ کے معاصر دور کا فلسفہ سر تا سر مادی تھا اس سے مخصوص مغربی تصور وطنیت و قومیت ابھرا جو اسلامی روح سے متصادم تھا ۔ اقوام غالب کا یہی مخصوص فلسفہ تھا ، چنانچہ پوری دنیائے آدم ہوس کی افراتفری میں مبتلا ہو گئی ، انسانیت کوئی بامعنی کلمہ ہی نہ رہا ، مراد یہ ہے کہ انسانی اقدار پائمال زر و مال اور خراب قمار و شراب

عاجزانہ مصالحت نہیں کرتے ؟ اگر ماحول ناسازگار ہے تو وہ ماحول کے مطابق ڈھل جانے کے بجائے ماحول کو اپنی مرضی کے موافق ڈھالنے کے درپے رہتے ہیں ۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسے افراد از آدم تا ایندم لاکھوں کروڑوں میں ایک آدھ کی نسبت سے رونما ہوتے ہیں اور وہی ہیں جو واِم جیمز کے بقول معاشرے میں کچھ ہلچل پیدا کرتے ہیں "انسان کامل" کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں :

"انسان کامل کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے اعجاز عمل سے تجدید حیات کرتا ہے ، اس کی فکر زندگی کے خواب پریشان کی نئی تعبیر پیش کرتی ہے ، وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا اور حقائق کی نئی توجیہہ پیش کرتا ہے ، وہ تاریخ کی تخلیقی رو کو اپنے اپنے حسب منشا جدھر چاہتا ہے موڑ لیتا ہے ، اس کے ذریعے انسانی صفات عالیہ کا اظہار تاریخ میں اعلیٰ سیرت کی شکل میں ہوتا ہے اگرچہ وہ تاریخ کے امکانات اور تعینات سے ماورا ہوتا ہے لیکن اس کی جد و جہد اس سے ہم آہنگ ہوتی ہے ، وہ جان عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے ، اقبال نے اس کی ذات کو "سوار اشہب دوراں" اور "فروغ دیدہ امکاں" سے تشبیہہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسخیر کی بڑی امیدیں وابستہ کی ہیں" ۔[1]

ہم حضرت علامہ کو انسان کامل تو قرار دینے کی جسارت نہ کریں گے ، ہاں اتنا ضرور کہیں گے کہ وہ اپنے دور میں اس نصب العینی انسان کامل کا پرتو سا ضرور تھے ، وہ نصب العینی انسان جو اپنے ماحول کو تابع فرمان کر لیتا ہے علامہ اقبال نے "سوار اشہب دوراں" کہا علامہ اقبال کی شخصیت کی غذا روح اسلام تھی ، وہ روح اسلام جو نور ہے لہٰذا ظلمت سے مغلوب نہیں ہوتی ، جو حریت ہے اور بندگی و غلامی کو قبول نہیں کرتی ، جو حق ہے اور باطل سے مصالحت نہیں کرتی ۔ جو فقر پسند ہے چنانچہ شکار ہوس نہیں ہوتی ، جو بلند نظر ہے لہٰذا تملّق کے سائے سے بھی دور رہتی ہے ، جو بے باکہ ہے اس لیے روباہی اس کا شیوہ ہو ہی نہیں سکتی ، جو شاہین کی طرح بلند پرواز ہے لہٰذا خاک بازی کی اس سے توقع نہیں کی جا سکتی ، جو خار اشگاف ہے اس وجہ سے کاروبار

۱- روح اقبال ، آئینہ ادب ، لاہور ، ص ۲۰۹ ۔

وش یا ولولے کی ایک کیفیت ہے (Tension) ، شخصیت کا وجود اسی وقت
ک قائم ہے ، جب تک اس جوش یا ولولے کی کیفیت انسانیت کی سب
ے بیش قیمت متاع ہے اور انسان کا فرض ہے کہ اس بات کا اہتمام کرے
لہ جوش یا ولولے کی اس کیفیت میں کبھی کمی پیدا نہ ہو ، جو چیز
ں جوش یا ولولے کی کیفیت کو برقرار رکھ سکتی ہے ، وہی ہمیں
اۓ دوام بخش سکتی ہے ، مختصر یہ کہ شخصیت کے تصور کی بدولت
میں ایک معیار قدر حاصل ہوتا ہے جسے کسوٹی بنا کر خیر و شر کو
کھا جا سکتا ہے ، جو چیز شخصیت کو مستحکم کرے ، ولولے کو
قرار رکھے وہ خیر ہے ، جو چیز اس کیفیت کو کمزور کرے ، (انسان کو
ست رفتاری پر مائل کرے وہ شر ہے) ۔ ۔ ۔ ۔ شخصی بقا اسی کو حاصل
وگی جو اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کرے کہ
وش اور ولولے کی کیفیت قائم رہے ، بالفاظ دیگر شخصیت برقرار رہے ،
۔ ۔ ۔ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہو کہ شخصیت کے جوش اور ولولے
، حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہ کر سکے گا ،
وت کے بعد ایک وقفہ البتہ ممکن ہے جسے قرآن مجید برزخ کہتا ہے ۔
۔ ۔ ۔ یہ وقفہ موت اور حشر اجسام کے درمیان واقع ہوتا ہے اور اس
قفے میں وہی انا اور ایغو باقی رہتے ہیں جو زندگی میں یہ اہتمام کر لیتے
ں کہ برزخ کے وقفے میں اس کی شخصیت برقرار رہے'' ۔[1]

اب ظاہر ہے کہ وہ شخص جس کے مقاصد بلند ، نصب العین پاکیزہ
ر منزلیں دور نشین ہوں گی اس کے عزم محکم کے پیدا کردہ ولولے میں
عف آ ہی نہیں سکتا ، اس کی آرزوؤں کے میدان بھی اس کے اقدام کی
سبت سے پھیلتے چلے جاتے ہیں ، بقول غالب :

مری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

ایسے تاریخ ساز افراد اپنی پختہ اور نصرت پسند فطرت کی بدولت اپنے
احول کے ہر ناموافق عنصر اور مظہر سے ٹکرا جاتے ہیں ، ان کی
دوجہد حیات ، مضمون تسخیر کی تفسیر ہوتی ہے ، وہ ماحول کے ساتھ

۱۔ شعر اقبال ، از سید عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ،
ں ۵۰۱ - ۵۰۲ -

کر لیتا ہے ، لیکن کچھ شاعر ایسے ہوتے ہیں جن کی تخلیقات حقیقی الدرونی کشمکش یا درد و غم کے بجائے محض تخیل پر مبنی ہوتی ہیں ، ایسے شعرا کی حیثیت ان باکسروں کی سی ہوتی ہے جو کسی حقیقی مد مقابل کے بجائے ہوا میں مُکے چلاتے ہیں ، یا بھوسہ بھری کسی بوری یا مشک کی پٹائی کرتے رہتے ہیں ۔[1]

اب ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن تعلیمات پر پروان چڑھی تھی وہ ایک مضبوط و مربوط تاریخی و تہذیبی روایت پر استوار تھیں اور پھر وہ تعلیمات علامہ اقبال کے لیے محض معلومات نہ تھیں ، وہ تعلیمات ان کی واردات بن گئی تھیں بلکہ علامات حیات ، ان واردات کا چھن جانا حیات کا چھن جانا تھا بقول مومن :

جائے خون درد ہے اب ہر رگ و پے میں ساری !
چارہ گر ہم نہیں ہونے کے جو درماں ہو گا !

چنانچہ وقت کے ساتھ ساتھ علامہ کی خود آگہی اور ماحول کی مخالفت دونوں کا شعور بڑھتا چلا گیا ، نتیجہ یہ کہ آویزش ، کھنچاؤ اور کشمکش کی کیفیت بھی زور پکڑتی گئی ، اور یہی کھنچاؤ ان کی شاعری کے بقاء کی ضمانت تھا ، وہ محض کوئی وقتی ہیجان نہ تھا کہ شدت کم ہو جاتی اور پھر شاعر پوچھتا کہ اب کیا ارشاد کریں : مولانا حالی نے کیا خوب کہا تھا :

اب غزل لکھیے تو کیا لکھیے غزل میں آخر !
نہ رہی چیز وہ مضمون سجھانے والی !

خود حضرت علامہ کو بھی اس امر کا شعور تھا کہ شخصیت تکمیل یاب کسی زوال آویزش ہی سے ہوتی ہے - وہ پروفیسر نکلسن کے نام لکھتے ہیں :

''جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کے وجود کا نکتہ مرکزی شخصیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ، (اور یہی ایغو ہے) شخصیت (در اصل)

---

1. Perspectives in contemporary Criticism, Harper and Row, New York, London, (1958) P. 59.

ولولہ انقلاب سے سرمایہ دار ہو گئی ہو ۔ ۔ ۔ ۔ شیکسپیئر کا ادبی اور فنی اثر پوری انسانی دنیا میں بے مثال ہے ، مگر اس کے فن میں کوئی انقلابی پیغام نہ تھا جو دلوں کو کسی فکری یا نظریاتی نہج پر ڈال دیتا اور دلوں میں کسی منزل کے حصول کا شوق بے پناہ اور ولولہ وافر پیدا کر دیتا ، شیکسپیئر کا عہد انگلستان کی فتح اور عشرت کی سرشاری کا دور تھا ، دانتے کے یہاں بھی ولولہ و انقلاب کی لے نہیں ، یہی حال گوئٹے کا ہے ، یہی حال قدیم عہد کے شاعر لوکریشس کا ہے ، عربی شاعری میں آغاز اسلام سے لے کر آج تک اور اسی طرح فارسی شاعری میں از آغاز تا ایندم کسی شاعر نے انقلابی ولولہ پیدا نہ کیا ، فردوسی نے ایرانی قومیت کے شعور کو ضرور اجاگر کیا مگر فردوسی کے ایک ہزار سال بعد جب ایک حقیقی انقلاب کے لیے روحوں میں اضطراب پیدا ہوا تو فردوسی یا نظامی ، یا بہار یا صادق سرمد وغیرہ کوئی بھی مدد کو نہ پہنچا ، ایرانی روح انقلاب کو زبان فصاحت کلام اقبال نے مہیا کی ، زیادہ دور نہ جائیے ، علامہ شریعتی ہی کے فرمودات دیکھ لیجیے ۔ ۔ ۔ ۔ ہم علامہ اقبال کو بھی تاریخ ساز ہیرو قرار دے سکتے ہیں ۔

ہیرو کی شخصیت اور ماحول کے مابین جس قدر شدید اور دیرپا آویزش کارفرما رہتی ہے اتنا ہی ہیرو کا ولولہ ایک سرشاری کی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے ، اگر ہیرو شاعر ہو تو اس کا جہاد اس کے میدان شاعری میں جلوہ گر ہوتا ہے ، ایک عام شاعر جو کسی مخصوص مقصد یا نظریئے سے وابستہ نہ ہو اپنی پسند و ناپسند ، خوشگواری و ناگواری ، ناکامی و کامگاری ، امید و بیم ، اثر افزائی اور مقبولیت بے اثری اور نامقبولیت کے تصادمات سے دوچار رہتا ہے ، وہ ہر رنگ میں شعر کہتا ہے ، لیکن شخصیت کسی بلند مقصد اور نظریئے سے وابستہ نہ ہونے کے باعث وہ رنگا رنگی کا مالک تو ہو جاتا ہے مگر ہم آہنگی و ربط کی قوت سے محروم رہتا ہے ، ڈیوڈ ڈیشے (David Daiches) کچھ یوں لکھتا ہے کہ ہمارا مجادلہ جب دوسروں سے ہوتا ہے تو خطابت جنم لیتی ہے اور جب ہمارا مجادلہ اپنی ذات سے ہوتا ہے تو شاعری وجود میں آتی ہے ، وہ اسی ضمن میں کسی صاحب فن پر دینی روایت کے اثر کا ذکر بھی کرتا ہے ۔ نیز یہ کہ جب وہ دینی روایت منتشر ہو جاتی ہے تو پھر شاعر من میں ڈوب کر کو نوچنے سے ہمکنار ہوتا ہے ، اس کا اندرونی درد ایک نئی لے پیدا

ہیگل کے نزدیک ایسے انقلابی ہیرو خصوصاً سیاسی اور جنگی افراد ہوتے ہیں ، اس کے مقابل ولیم جیمز کے یہاں عمومیت پائی جاتی ہے۔ انقلاب بپا کرنے والا شخص سیاسی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور عام معاشرتی مصلح بھی ، وہ مبلغ دین بھی ہو سکتا ہے ، وہ شاعر بھی ہو سکتا ہے ، ظاہر ہے کہ جو جس قدر انقلاب خیز ہے وہ اتنا ہی زیادہ تاریخ ساز ہے۔ بالفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں تاریخ سازی افراد کرتے ہیں ، جماعتیں یا گروہ یا معاشرے نہیں کرتے ، البتہ یہ امر فیصلہ طلب رہ جاتا ہے کہ آیا وہ افراد جو اقوام کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں آیا انہیں خدا بناتا ہی اسی کام کے لیے ہے ؟ اور کیا وہ اپنی خودی تعمیر کرنے کے بجائے محض مامور من اللہ ہونے کے باعث کار ہائے نمایاں انجام دیتے ہیں ؟ اسی طرح وہ قارونی ، ابوجہلی اور ہامانی روحیں جو کسی سوسائٹی کی ترقی کے سدرہ بن جاتی ہیں کیا ان کی اس منفی کارگزاری کی ذمہ داری بھی عالم بالا پر عائد ہوتی ہے ؟ ۔ ۔ ۔ ۔ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ پیغمبروں کو اور فقط پیغمبروں کو خدا نے خاص فرض کی آرائی کے لیے مبعوث فرمایا ، باقی خیر و شر کا انتساب اولاد آدم خود اپنی ہمت یا کم ہمتی ، اپنے ارادے کی راستی یا کجی کے مطابق کرتے ہیں ، پھر جو جس قدر موثر ہو ، منفی ہو یا مثبت ، اسی قدر وجود محسوس و ملموس ہوگا ، باقی بین بینی طبقہ ، خواہ وہ خیر کی جانب ہے خواہ شر کی جانب ، معاشرے یا جماعت کے مثبت یا منفی انقلاب کے باب میں کسی اہمیت کا مالک نہیں ہوتا ۔

علامہ اقبال برعظیم پاک و ہند یا آج کی اصطلاح میں جنوبی ایشیا کے علمی ، ادبی ، فکری اور سیاسی ہیرو تھے ، ان کی شخصیت بڑی تدریج کے ساتھ ارتقا یاب ہوئی ، ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں کوئی شاعر ایسا نہیں گزرا جس کی شاعری نے استقلال کے ساتھ درجہ بدرجہ مربوط انداز میں ، عروج حاصل کیا ہو جس طرح حضرت علامہ کی شاعری نے کیا ، یہاں ہر قدم واضح ہے ، ادوار روشن ہیں ۔ نقوش عیاں ، ۔ ۔ ۔ ۔ ساتھ ہی ہم شاید یہ بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کسی بھی قوم میں کوئی شاعر ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے اپنی شعری ، فنکاری اور فکری تابداری سے اپنی قوم ، معاشرے کے اذہان و قلوب کو اس قدر متاثر کیا ہو کہ افراد معاشرہ کی بیش قرار تعداد براہ راست

علامہ اقبال ـ تاریخ ساز فرد

محمد منور

ولیم جیمز نے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے ''عظیم شخصیتیں اور ان کا ماحول'' اس امر پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ معاشرتی زندگی میں حرکت افراد پیدا کرتے ہیں ، کوئی گروہ یا پارٹی اصلاح کے درپے ہو تو وہ کامیابی سے ہمکنار ہو ہی جائے گی لیکن اگر اس پارٹی یا گروہ کو کوئی قائد میسر آ جائے تو رفتار اقدام یقیناً تیز تر ہو جاتی ہے ، اسی ضمن میں ولیم جیمز نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ ترقی کی راہ روکنے کے معاملے میں بھی افراد کی اہمیت بہت کام کرتی ہے ، بعض اشخاص کا دباؤ پوری سوسائٹی کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے[1] ، وعلیٰ ھذا القیاس ۔

ہیگل اپنی کتاب فلسفہ تاریخ میں اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کوئی مشیتِ انسانی کاروبار حیات کو متحرک اور متغیر اور پھر ترقی یاب دیکھنے کے لیے کسی نہ کسی فرد کو آلہ بنا لیتی ہے ، وہ افراد گویا اپنے دور میں کوئی مشیت کی روح یا نمائندے یا پرتو ہوتے ہیں ، ہیگل نے سیزر ، سکندر اعظم اور نپولین وغیرہ کی مثال دی ہے ، اور پھر جب کوئی مشیت ان افراد سے مطلوبہ کام لے لیتی ہے تو انہیں اُٹھا کر پھینک دیتی ہے جیسے پھل کا گودا نکال لینے کے بعد چھلکے یا خول کو پھینک دیا جاتا ہے ، وہ افراد عموماً زیادہ عمر بھی نہیں پاتے ، سکندر کی طرح مرتے ہیں یا سیزر کی طرح قتل ہوتے ہیں یا نپولین کی طرح جزیرہ سینٹ ہلینا میں تشریف لے جاتے ہیں ۔[2]

---

1. Selected Papers on Philosophy, J. M. Dent and Sons Ltd. N. York P. 188.

2. Philosophy of History, Dover Publications Inc N. York (1956) P. 31.

نہ او بے ما نہ ما بے او ا چہ حال است
فراق ما فراق اندر وصال است[1]

"نہ او بے نہ ما بے او"

یہی وہ مقام فضیلت بشر ہے جس کو ذہن میں رکھ کر علامہ نے ہمیں خبردار کیا ہے کہ:

آدمیت احترام آدمی — با خبر شو از مقام آدمی[2]

۱- کلیات اقبال حصہ فارسی زبور عجم ص ۹۳۵/۱۵۷

۲- کلیات اقبال حصہ فارسی جاوید نامہ ص ۹۳/۲۰۵

تیرا زمانہ ، تاثیر تیری ! ناداں ! نہیں یہ تاثیر افلاک

ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سیے ہیں تقدیر کے چاک۱

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے ؟
مرے ہنگامہ ہائے نو بنو کی انتہا کیا ہے ؟۲

ہنگامہ ہائے نو بنو کسی طلب کی دلیل ہے جو حصول کی منزل تک نہ پہنچی ہو ۔ اگر انسان اپنا مقصود آپ ہی ہوتا تو لازم تھا کہ خود کو پا کر پُر سکون ہو جاتا لیکن اگر اس کے باوجود انسان کو اطمینان میسر نہیں تو ثابت ہے کہ اس سے آگے بھی کوئی منزل ہے ۔ اور وہ منزل سوائے ذات و صفات باری تعالیٰ کے اور کون سی ہو سکتی ہے ؟ مختصر طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام سلسلۂ کن فکاں کا مقصود ''انسان'' ہے مگر خود انسان کا مطلوب و مقصود اللہ تعالیٰ ہے ۔ بشر کی عظمت کا اللہ تعالیٰ سے کٹ کر علامہ کے ہاں کوئی تصور نہیں ملتا ۔

''نہ مارا در فراق او عیارے''

انسان اُس ذات پاک سے دور ہوکر اپنی قدر و قیمت کھو بیٹھتا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ اس بات کو بھی علامہ فراموش نہیں کرتے کہ :

''نہ او را بے وصال ما قرار ے''

اگر صورت احوال یہ ہے کہ نہ انسان بغیر خدا کے رہ سکتا ہے اور نہ خدا کو انسان کے بغیر قرار ملتا تو پھر فراق اور وصال کی نوعیت کیا ہے ؟؟

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ضرب کلیم ص ۵۷۵/۱۱۳
۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو ارمغان حجاز ص ۶۹۲/۵۰

تو اے اسیر مکاں! لا مکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں[1]

جہاں تمام ہے میراث مرد مومن کی
میرے کلام پہ حجت ہے نکتۂ لولاک![2]

بعض جگہ جہاں انہوں نے انسانی ارتقاء کی جہت کو واضح کرنا چاہا ہے۔ اسے افقی نہیں بلکہ صعودی دکھایا ہے۔ اس راہ میں آنے والے مراتب کی ترتیب یہ ہے:-

(الف) عالم رنگ بو۔ (ب) ملائکہ (ج) انسان (د) خدا

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب![3]

سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آداب خداوندی![4]

اگر سمت درست نہ رہے تو تمام کوششیں منفی اثرات مرتب کرنے لگتی ہیں بلکہ جدوجہد کی رفتار کو جس قدر تیز کیا جائے اسی قدر انسان اپنی منزل سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ علامہ نے جب اہل وطن کو یورپ کی سمت میں رواں دواں دیکھا تو انہیں یاد دلانا پڑا اور بار بار یاد دلانا پڑا کہ یورپ کے مقابلے میں ستارے ان کے نشیمن سے قریب تر ہیں۔ یہ بال جبریل کی آخری غزل کا شعر ہے۔ بال جبریل کے بعد اسی عنوان سے متعلق ضرب کلیم کی غزلوں میں سے ایک دو شعروں کا اور ان کے تصور عظمت آدم کے خدو خال کو مزید نکھارنے کے لیے ارمغان حجاز سے دو تین فارسی کے اشعار کا حوالہ مفید رہے گا۔

۱- کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۳۴۲/۵۰
۲- ایضاً ص ۳۵۹/۶۷ ۳- ایضاً ص ۳۷۱/۷۹
۴- ایضاً ص ۳۶۳/۷۱

ىد ہے جس میں انسان روح کی طرح کار فرما ہے ۔ تیسرے یہ کہ نہ
ف "عالم آب و خاک و باد" سے انسان برتر ہے بلکہ ملائکہ پر بھی
ے برتری حاصل ہے ۔

اگرچہ اس قسم کے تمام کلام میں بظاہر اللہ تعالیٰ کے حضور لہجے
ے شوخی کا گمان گزرتا ہے ۔ شاید اسی سے دھوکہ کھا کر بعض لوگوں
؛ یہ فرض کر لیا ہے یا اپنے کسی مفروضے کی علامہ سے تصدیق حاصل
رنا چاہی ہے کہ وہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بالمقابل کھڑا کرکے
لمت کا تاج انسان کے سر پر رکھ دیتے ہیں ۔ لیکن جب ہم (جیسے کہ
ے کہا گیا ہے) اپنے احساس افتخار کی گرفت سے نکل کر علامہ کے
کار کا ٹھنڈے دل سے تجزیہ کرتے ہیں اور ان کے افکار کو جزوی طور
دیکھنے کی جگہ ان کی کلی تعلیمات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش
رتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ علامہ کا عظمت بشر کا تصور قرب و حضوری
ری تعالیٰ کی اساس پر قائم ہے ۔ انسان کے پیکر خاکی میں قابل توجہ
رف "ایک شے" ہے جو خدا کی ہے اور جس کی نگہبانی انسان کو
سان بناتی ہے اگرچہ یہ کام بہت مشکل بھی ہے ۔

اس پیکر خاکی میں اک شے ہے، سو وہ تیری
میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی [۱]

سانی برتری کی یہ اساس اور بھی واضح ہو جاتی ہے جب ہم علامہ کے
ں قسم کے اشعار سامنے رکھتے ہیں :-

یہ بندگی خدائی ، وہ بندگی گدائی   یا بندۂ خدا بن ، یا بندۂ زمانہ [۲]

اں انسان کی بڑائی کو علامہ نے واضح طور پر اس کے "بندۂ خدا"
ونے پر منحصر کر دیا ہے ۔

ی سلسلے کے کچھ اور اشعار دیکھیے :

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل ! تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے [۳]

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۱۹/۳۱۱
۲۔ ایضاً ص ۵۶/۳۴۹ ۳۔ ایضاً ص ۳۲/۳۲۵

عالم آب و خاک و باد ! سرّ عیاں ہے تو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں ؟[۱]

قصور وار ، غریب الدیار ہوں ، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد ![۲]

مقام شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد ![۳]

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ ![۴]

مرے خاک و خوں سے تو نے یہ جہاں کیا ہے پیدا
صلۂ شہید کیا ہے ؟ تب و تاب جاودانہ ![۵]

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا میں[۶]

علامہ کے پیش نظر اب عظمت بشر کے تین زاویے ہیں ۔ ایک تو انسان کی یہ حیثیت و اہمیت کہ اسی کے دم سے سلسلۂ تخلیق میں آب و تاب اور رونق ہے ۔ دوسرے یہ کہ عالم خارج یا علامہ کی اصطلاح میں عالم رنگ و بو انسان کے بالمقابل کوئی حیثیت نہیں رکھتا ۔ وہ ایک ایسا

۱- کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۲۸/۳۲۰
۲- ایضاً ص ۸/۳۰۰
۳- ایضاً ص ۸/۳۰۰
۴- ایضاً ص ۲۳/۳۰۵
۵- ایضاً ص ۱۵/۳۰۶
۶- ایضاً ص ۱۸/۳۱۰

جہاں تک بال جبریل کی غزلوں کا تعلق ہے ان میں علامہ کے یہاں پہلے سے موجود عظمت بشر کے احساس میں مزید فکری بلوغت کے آثار نمایاں ہوئے ہیں ۔ ساتھ ہی خود اعتمادی کا ایک ایسا لہجہ ابھر آیا ہے جیسے علامہ اس عہد تک اپنے افکار و خیالات کی مکمل تنظیم کر چکے ہوں ۔ بال جبریل میں انسان کا سینہ اسرار حیات و کائنات کا صرف امین نہیں بلکہ خود ایک اسرار ہے جس کو سینۂ کائنات میں محفوظ کر دیا گیا ہو ۔ وہ اب اسے صرف ڈھونڈنے والا نہیں بلکہ ڈھونڈا جانے والا بھی ہے ۔ وہ منتظر بھی ہے ۔ اس کی رسائی عالم جذب و مستی میں صفات بت کدے سے آگے حریم ذات تک بھی ممکن ہو گئی ہے ۔ جب وہ عاشقانہ حوصلہ مندی کو کام میں لاتا ہے تو دل وجود کو چیر کر آگے گزر جاتا ہے یہ حوصلہ مندی بال جبریل کی پہلی غزل ہی میں ہمیں متوجہ کر لیتی ہے ۔ علامہ کی لے کاری میں جمال پر بتدریج جلال غالب نظر آتا ہے ۔ انفعالیت بتدریج فعالیت کو جگہ دے رہی ہے ۔ ان کے لہجے میں غلامانہ شائستگی کی جگہ آزاد فرد کا اعتماد جھلکنے لگا ہے ۔ یوں تو یہ شعور اسلامی تعلیمات اور بالخصوص صوفیانہ مابعدالطبیعات کے حوالے سے پہلے بھی ان کی غزل میں موجود رہا ہے کہ عالم وجود کی تمام گہما گہمی اور ساری رونقیں انسان ہی کے دم قدم سے ہیں لیکن اس مرحلے میں یقین کی یہ سطح پختہ تر اور بلند تر ہو گئی ہے ۔

کچھ نمونے ملاحظہ ہوں :

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں !

میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں !

میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں[1]

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا ؟[2]

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۲۹۵/۵
۲۔ ایضاً ص ۲۹۸/۶

تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ انسان کی عظمت کا شعور رکھنے کے مرحلے سے آگے گزر کر اس عظمت کی طرف اپنے دور کو متوجہ کر کے انسان اور بالخصوص ہندی مسلمان کو خود اعتمادی کی راہ پر ڈالنا چاہتے ہیں ۔ یہ وہ دور ہے جس میں علامہ ''ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا'' سے ''مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا'' تک آ پہنچے تھے ۔

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی[1]

یہ علامہ کی اس غزل کا آخری شعر ہے جو انہوں نے سراج دکنی کی مشہور غزل :

''خبر تحیر عشق سن ۔ ۔ ۔'' کی زمین میں کہی ہے ۔ مگر سراج دکنی کی غزل اور علامہ کی غزل میں فرق سکر و صحو کا ہے ۔ سراج نے جس سکر اور جذب و مستی کو اپنی غزل میں محفوظ کیا ہے ، علامہ کی غزل میں اس کی جگہ صحو کی حالت ہے ، ہوشمندی ہے ۔ اور نفع نقصان کی اجتماعی سطح کا شعور ہے ۔ سراج ہی کی بحر میں علامہ کی ایک اور غزل بڑی مقبول ہے :

''کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں''

اگرچہ اس میں ردیف قافیہ مختلف ہے تاہم اس سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ سراج دکنی کی غزل اس عہد تک بلکہ اس کے بہت بعد تک بھی اپنے جذب و جنون کی وجہ سے علامہ کی شخصیت کے کسی ایک عنصر کو گرفت میں لے رہی ہے ۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ کا رشتہ صوفیانہ انداز فکر سے قائم ہے ۔ بالخصوص ''انسان کامل'' کے حوالے سے یہ بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے ۔ اس دور تک علامہ کا تصور عظمت بشر خودی سے آگے بڑھ کر بے خودی تک آ پہنچا ہے ۔ عظمت بشر کا انفرادی سطح پر یقین اب اجتماعی سطح پر ملی اور قومی خودی تک اپنی حدود کو پھیلا رہا ہے ۔

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ص : ۲۸۲

سے ماوراء ہونے کے امکانات کو بیان کیا ہے ۔ جبکہ دوسرے شعر میں علامہ نے بندوں سے پیار کو (جو بالواسطہ طور پر خدا ہی سے پیار کی ایک صورت ہے) عبادت کا درجہ ہی نہیں دیا بلکہ افضل درجے کی عبادت قرار دیا ہے ۔ البتہ پیار کے قابل بندوں کی ایک شناخت بھی بتا دی ہے کہ وہ ''خدا کے بندے'' ہوں (عبدہ) نہ کہ صرف عبد ۔ خدا کی یہ بالواسطہ محبت ذہن کو غالب کے اس شعر کی طرف لے جاتی ہے جس میں ندیم دوست سے بوئے دوست کا نشان پا کر بندگی بوتراب کو بمنزلہ بندگی حق قرار دیا گیا ہے ۔ علامہ خدا کے بندوں سے پیار کرنے والوں کی غلامی کا اعتراف کرتے ہوئے بیک وقت صعودی و نزولی دونوں جنبوں میں ذہنی تحرک کا اشارہ دیتے ہیں ۔ ایک بندے سے خدا کی طرف اور دوسری خدا سے بندے کی طرف ۔

بانگ درا کا تیسرا حصہ جو ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام پر مشتمل ہے اس میں فکری و فنی پختگی نے علامتی انداز اختیار کر لیا ہے ۔ بے ساختگی کی صفت مزید ابھر آئی ہے ۔ اس حصے میں طور ۔ شعلۂ سینائی ۔ ساز ۔ لے ۔ نغمہ وغیرہ الفاظ علامتی مفہوم رکھتے ہیں ۔ اگر اسی علامتی اسلوب میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں علامہ کی سوچ ''پروانے'' سے ''جگنو'' تک کا سفر طے کر آئی ہے ۔ گویا اب علامہ اپنے آپ سے باہر کسی روشنی کی جانب لپکنے کی جگہ اسی روشنی کو اپنے اندر جذب کر کے انسان کو طالب اور محب کی بجائے مطلوب اور محبوب کی سطح پر محسوس کرنے لگے ہیں ۔

کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم !
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر[1]

یہ شعر علامہ کے ذہنی سفر میں بہت اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسی طرح جب وہ کہتے ہیں :

کیوں ساز کے پردے میں مستور ہو لے تیری
تو نغمۂ رنگیں ہے ، ہر گوش پہ عریاں ہو[2]

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ص : ۲۷۹

۲۔ ایضاً ص : ۲۸۰

۴ کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں ؟
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں[1]

---

۵ جائے حیرت ہے برا سارے زمانے کا ہوں میں
مجھ کو یہ خلعت شرافت کا عطا کیونکر ہوا ؟[2]

پہلے دونوں شعروں میں بظاہر کچھ نہ ہونے کے باوجود انسان کی وسعتوں کو زمین سے آسمان تک اور صحرا سے گلزار تک محسوس کیا گیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے شعر میں سے تیسرے شعر میں انسانی شرف کو اس بات پر منحصر قرار دئے جانے کا اشارہ ہے کہ انسان کا دل اللہ تعالیٰ کے جلوؤں کا امین ہے۔ جبکہ چوتھےشعر میں وحدت الوجودی ذائقہ زیادہ نمایاں ہے۔ شاعر نے عظمت بشر کو اس الوہی عنصر کے حوالے سے ادراک کیا ہے جو اس کے اندر ازل سے ودیعت کر دیا گیا تھا۔ پانچویں شعر میں انسان کے موجودہ زوال کے باوجود اس کے اشرف المخلوقات ہونے پر حیرت کا اظہار کیا گیا ہے۔

بانگ درا ہی کے دوسرے حصے میں جو ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے، عظمت بشر کے اعتراف کا انداز یہ ہے :-

کہاں کا آنا ، کہاں کا جانا ، فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ، ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے[3]

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں ، بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہو گا[4]

پہلے شعر میں شاعر نے وحدت الوجود کے نواح میں رہتے ہوئے انسان کے نوری جوہر کے حوالے سے ہر شے میں اس (انسان) کی نمود کا اعلان کرکے عقبیٰ اور بے وطنی کی تراکیب و اصطلاحات میں انسان کے زمان و مکان

۱- کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ص : ۱۰۳
۲- ایضاً ص : ۱۰۰
۳- ایضاً ص : ۱۲۱
۴- ایضاً ص ۱۳۶

ہبوط آدم کا وہ تصور جو عہد نامہ عتیق کے اثر سے اسلامی روایات میں در آیا ہے ، انسان کی تنقیص کرتا ہے (علامہ اس سے انکار کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک) ''اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اولیں جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا ۔ وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور اس نے سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب (علت) کی ہے''[1] ۔

یوں تو علامہ اقبال کے خطبات اور دیگر شعری و نثری تصانیف میں عظمت بشر سے متعلق جگہ جگہ اشارات موجود ہیں لیکن ہمارا یہ مطالعہ چونکہ اردو غزل تک محدود ہے ، اردو غزل کے حوالے سے اس کے جو خدوخال سامنے آتے ہیں ان کی شناخت اور ان کے مآخذات کا اندازہ کرنے کے لیے اس قدر اقتباسات کافی ہیں ۔ اب ہم عظمت بشر کے سلسلے میں علامہ کی اُردو غزل کا براہ راست مطالعہ کرتے ہیں :

بانگ درا کے ابتدائی حصے میں علامہ کا انداز یہ رہا ہے :-

۱ وہ مشت خاک ہوں فیض پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی زمیں سے آسماں تک ہے[2]

---

۲ وہ میکش ہوں فروغ مے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراق ساقیٔ نا مہرباں تک ہے[3]

---

۳ حقیقت اپنی آنکھوں پر نمایاں جب ہوئی اپنی
مکاں نکلا ہمارے خانۂ دل کے مکینوں میں[4]

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ ترجمہ و حواشی سید نذیر نیازی بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ۔ ص ۱۲۸

۲۔ کلیات اقبال اردو ، حصہ بانگ درا ص ۱۰۳

۳۔ ایضاً ص ۱۰۲

۴۔ ایضاً ص ۱۰۳

پیکر از ما ہست شد نے ما از و   بادہ از ماستی شد نے ما از و

یہ تمام بحث تیسرے خطبے میں ہے۔ اسی خطبہ کے صفحہ ۱۱۰ پر مزید لکھا ہے :-

"بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسان میں اپنی معراج کمال تک پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی اسی لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا ہے[1]۔ کیونکہ یہ حیات الٰہیہ ہی کا سیل ہے جو ہمارے وجود کا سر چشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں" خطبۂ اول بعنوان "علم اور مذہبی مشاہدات" کے صفحہ ۱۷ پر علامہ لقد خلقناء الانسان فی احسن تقویم ، ثم رد دنا اسفل سافلین[2] ، کے حوالے سے انسان کی عظمت کے ساتھ ساتھ اس کے آس پاس مخالف قوتوں کے حصار کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

"جس کو اپنی سب خامیوں کے باوجود فطرت پر تفوق حاصل ہے کیونکہ اس کی ذات ایک زبردست امانت کی حامل ہے۔ وہ امانت جس کے متعلق قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ اسے آسمانوں ، زمین اور پہاڑوں تک نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا"[3]

اس کے بعد اس خطبے کے آغاز ہی میں ، جس کا موضوع "خودی ، جبر و قدر ، حیات بعد الموت" ہے ، علامہ فرماتے ہیں :

"چنانچہ تین باتیں از روئے قرآن ہمارے سامنے آتی ہیں اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے[4]۔ ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے[5]۔ ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔ جس کو اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا"

۱- قرآن پاک ۵ : ۱۶   ۲ : ۱۸۶
۲- ایضاً ۹۵ : ۴ ، ۵   ۳- ایضاً ۳۳ : ۷۲
۴- ایضاً ۲۰ : ۱۲۲   ۵- ایضاً ۲ : ۳۰

"امر" انسانی انا[1] کا اللہ تعالیٰ سے واضح کرتا ہے۔ اس تعلق کی صحیح نوعیت کی وضاحت کرنا بہت مشکل ہے اور اس مشکل کو مولانا رومی سے بڑھ کر کوئی حل نہیں کر سکتا۔

(اس کے بعد علامہ نے مولانا رومی کا یہ شعر دیا ہے)

اتصال بے تخیل بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس[2]

اس تمام بحث میں علامہ نے بندے اور خدا کے باہمی رشتے کی نوعیت کو بیان کرنے کی مشکلات کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خدا اور بندے کے تعلق کی سطح بہر طور وہ نہیں جو خدا اور مادی کائنات کے تعلق کی ہے۔ اس طرح گویا کائنات اور اس کی ہر شے پر انسان کی فضیلت طے ہو جاتی ہے۔

اس فضیلت کی اساس اس عقیدے پر قائم ہے کہ تمام فضیلتوں کا مالک و خالق اپنی ذات میں صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانچہ ہر وہ شے جو اس سے جتنی قریب ہے اتنی اعلیٰ و برتر ہے اور اسی طرح ہر وہ شے جو اس کی ذات پاک سے جتنی دور ہے اتنی اسفل اور کمتر ہے۔ اگر تو انسان محض جسم سے عبارت ہے تو وہ بھی کائنات کی ان گنت اشیاء میں سے صرف ایک "شے" ہے۔ انسان کو "خلق" کے معنوی دائرے سے نکال کر "امر" کی حدود میں داخل کر دینے والی چیز "روح" ہے۔ جس کو "روحی" کہہ کر اللہ تعالیٰ نے اس کی نسبت اپنے ساتھ قائم کر دی ہے[3]۔ بعض اوقات خیال گزرتا ہے کہ علامہ نے جس شے کو "خودی" کہا ہے وہ بھی کہیں اسی لفظ کی معنوی حدود میں تو داخل نہیں؟ علامہ بحث کے دوران انسانی برتری کی بنیاد اسی الوہی عنصر پر اٹھاتے ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک بار پھر مولانا رومی کی گواہی پیش کی ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ اصل چیز پیکر یا خارجی وجود نہیں بلکہ اس کے بطون میں موجود وہ نورانی حقیقت ہے جس سے خارجی پیکر "پست" کی صفت سے موصوف ہوتا ہے۔

۱۔ قرآن پاک ۱۷-۸۵

۲۔ "Thoughts and Reflections"—صفحہ ۱۱۳ - ۱۱۴

۳۔ قرآن پاک ۱۵ : ۲۹ ۳۸ : ۷۲

خواہش چھین لی ۔ اس میں شک نہیں کہ خود علامہ نے بھی جب ان سے اس کا اردو ترجمہ چھاپنے کی خواہش کا اظہار کیا گیا ۔ کچھ اسی قسم کا تاثر دیا تھا مگر جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے علامہ کے بعض تصورات بانگ درا سے ارمغان حجاز کے دور تک مستحکم رہے اور انہی میں سے ایک ان کا عظمت بشر کا تصور تھا ۔ اس تصور میں موجود بہت سے عناصر کو اس مقالے میں شناخت کیا جا سکتا ہے ۔

علامہ کے تصور انسان کامل کے ماخذات کی تلاش میں ہمیں دور جانے کی ضرورت نہیں ۔ خود علامہ اقبال کی گواہی پیش کی جا سکتی ہے ۔ مثلاً میک ٹیگرٹ پر لکھے گئے مقالے میں انہوں نے یہ کہہ کر بہت سی غلط فہمیوں کو دور کر دیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل نطشے کی جگہ صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے اور اس سلسلے میں الجیلی پر لکھے گئے مقالے کو ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے ۔ میک ٹیگرٹ کے فلسفے پر علامہ کا یہ مقالہ جون ۱۹۳۶ء میں چھپا ۔ اسی طرح ڈاکٹر نکلسن کو ایک خط میں آپ نے اسی الجیلی پر لکھے گئے مقالے کا حوالہ دیا ہے اور اسے اس بات کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے نہ کہ نطشے کے "سپر مین" سے ۔ یہ خط ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کو لکھا گیا ۔[۱]

علامہ کے تصور عظمت بشر کی مزید بہتر تفہیم کے لیے بعض دیگر اقتباسات کو بھی سامنے رکھنا مفید رہے گا ۔ مثلاً light of relativity "Self in the" کے عنوان سے علامہ نے جو مقالہ لکھا اس میں "Pattison "Pringle" کے حوالے سے کہا ہے کہ انگریزی زبان میں دنیا اور انسان دونوں کی تخلیق اور اللہ تعالیٰ سے انسانی انا کا رشتہ واضح کرنے کے لیے صرف ایک لفظ "Creation" ہے جبکہ عربی زبان اس سلسلے میں زیادہ خوش قسمت واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے پاس اس مفہوم کے اظہار کے لیے دو لفظ ہیں : "خلق" اور "امر" ۔ پہلا لفظ قرآن پاک میں مادی کائنات کی اللہ تعالیٰ سے نسبت کو واضح کرتا ہے جبکہ دوسرا یعنی

۱۔ "Thoughts and Reflections of Iqbal" by Syed Abdul Vahid Printed by Sh. M, Ashraf Lahore 1964— P. 93

تھے اور لوگ دعا و برکت کے لیے ان کی طرف رجوع کرتے تھے ۔ گھر کا پورا ماحول مذہبی صوفیانہ ماحول تھا جس میں تلاوت کلام پاک کی گونج ہر وقت سنائی دیتی تھی ۔ یہ تمام فضا اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتی تھی کہ علامہ کے خیالات میں انسان کامل کے تصور کو راسخ کر دے ۔ جس تصور کی پرورش آفتاب نبوت کی ضیا پاشیوں کا صدقہ تھی ۔ (علامہ کی رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ، ایک مسلمہ حقیقت ہے ۔ اور محبوب ، محب کے تصورات کو جس طرح اپنے رنگ میں رنگ لیتا ہے وہ ایک مسلمہ نفسیاتی کلیہ ہے) چنانچہ یہ جملہ داخلی و خارجی محرکات اس بات کا تقاضا کرتے تھے کہ (۱) انسان کی برتری کو دیگر جملہ مخلوقات کے مقابلے میں فکری سطح پر ثابت کیا جائے ۔ (۲) انسان میں فطری طور پر موجود جذبۂ افتخار کو ٹھیک سمت میں آگے بڑھایا جائے ۔ پھر جس طرح علامہ کے کوائف کا تقاضا تھا کہ ان کا تصور انسان کامل قرآن پاک کی تعلیمات سے ابھرنے والی خلیفۃ اللہ فی الارض کی بشارت اور سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روشنی اکتساب کرے ۔ اس طرح گھر کی فضا کا ایک تقاضا یہ بھی تھا کہ علامہ تصوف میں پہلے سے موجود و متشکل تصور انسان کامل سے ، جو شیخ محی الدین ابن العربی کے ہاں ''حقیقت محمدیہ'' کی اصطلاح سے موسوم ہوا ، اپنے ذہن میں بننے والے مرد کامل کے ہیولے کی فکری سطح پر تصدیق حاصل کرے ۔ اس کا ثبوت علامہ کا وہ مقالہ ہے جو ستائیس صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۹۰۰ء میں چھپ چکا ہے ۔ اس مقالے کا عنوان تھا :

"The Doctrine of Absolute unity as expounded by Abdul Karim Al-Jili"

عبدالکریم الجیلی کا تصور انسان کامل شیخ محی الدین ابن العربی کے حقیقت محمدیہ کے تصور ہی کا عکس ہے ۔ علامہ اقبال کے اپنے بقول بھی مقالہ ان کے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالے کی بنیاد بنا ۔ علامہ کا ڈاکٹریٹ کا یہ مقالہ جب انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں چھپا تو اس ابتدائیہ میں پروفیسر ایم ۔ ایم ۔ شریف نے یہ لکھ کر کہ : ''اگر علامہ اقبال کو اپنے اس مقالے میں ترمیم کا موقع ملتا تو وہ شاید مختلف انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے'' ۔ شائقین اقبال سے اس مقالے تک پہنچنے کی گویا

تیسرے اس موضوع کے ساتھ علامہ کے لگاؤ کا اندازہ اس طرح بھی کرنا چاہیے کہ یہ اگر واحد نہیں تو ان چند گنے چنے موضوعات میں سے ایک ہے جو ایک نہ ٹوٹنے والے تسلسل کے ساتھ بانگ درا سے لے کر ارمغان حجاز تک برابر موجود رہے ہیں۔ اس خصوصی لگاؤ کے جو خارجی محرکات علامہ کے آس پاس پھیلی ہوئی زندگی میں نظر آتے ہیں ان کا مشاہدہ ہم بر صغیر کے نسبتاً محدود دائرے سے شروع کرتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد جس طرح ہندی مسلمان انگریزوں سے مرعوب ہو کر ہر شعبۂ حیات میں ان کی پیروی کی طرف تیزی سے مائل ہو رہا تھا اور جس طرح اپنی تہذیب، اپنی تاریخ اور اس کے نتیجے میں خود اپنے آپ سے اس کا اعتماد اٹھتا جا رہا تھا اس کے پیش نظر لازم تھا کہ اگر ہندی مسلمانوں کو ایک قوم کی حیثیت میں زندہ رہنا ہے تو اس کے اعتماد کو بحال کیا جائے۔ برصغیر کے اس محدود مکانی دائرے سے آگے گزریں تو پورے عالم اسلام کے وسیع تر دائرے میں بھی اغیار سے ذہنی طور پر مرعوب ہو کر اپنے آپ سے اعتماد اٹھ جانے کی بیماری پھیل چکی تھی اس سطح پر مسلمانوں کو ملی حیثیت میں زندہ رکھنے کے لیے اسلام کی صداقتوں اپنی تہذیب و تاریخ اور اقدار و روایات پر ان کے اعتماد کو بحال کرنے کی اشد ضرورت تھی۔ تیسرا بڑا دائرہ پوری دنیا اور پورے عالم انسانیت کو محیط ہے۔ علامہ کو اپنے آس پاس دور دور تک انسان عدم اعتماد اور عدم تحفظ کا شکار نظر آتا تھا۔ جنگ عظیم نے انسانیت کو اندر سے ہلا کر رکھ دیا تھا۔ انسان کے بالمقابل اگر ایک طرف طاقتور انسان تھا تو دوسری طرف فطرت کی مہیب قوتیں تھیں۔ تیسری طرف انسان کی اپنی ایجاد کردہ مشینیں تھیں جن کا دباؤ اس کے اعصاب پر آئے دن بڑھتا جا رہا تھا۔ اس دباؤ سے نجات دلا کر مجموعی انسانیت کو کسی اعلیٰ تر نصب العین کی جہت میں متحرک رکھنا خود انسانیت کی بقا کے لیے ناگزیر تھا۔ ورنہ اندیشہ موجود تھا کہ ڈاروِن جیسے مفکرین کے زیر اثر انسان صرف نظری طور پر نہیں بلکہ عملی طور پر حیوانیت کی سطح پر سانس لینے لگے اور یہ منزل بہت دور نہیں رہ گئی تھی۔

علامہ کو اسلامی تعلیمات اور تہذیب و تاریخ کی برتری کا شعور ورثے میں ملا تھا جس پر ان کا خاندان اسلام قبول کرکے عملی شہادت بہم پہنچا چکا تھا۔ علامہ کے والد اپنے وقت کے ایک قابل احترام بزرگ

علامہ اقبال کی اردو غزل
اور انسانی عظمت کا تصور

سعد اللہ کلیم

بشر کو اس کی فردیت کے حوالے سے اکائی تسلیم کرنے کے باوجود اس کے مرتبے کا تعین تب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اسے کسی اجتماعی تہذیبی و معاشرتی سیاق و سباق میں رکھ کر دیکھیں ، کسی نظریاتی اساس کی نسبت سے اسے شناخت کریں اور اس کے عروج یا زوال پر حکم لگائیں ۔ تہذیبی اور نظریاتی خلاء میں انسان کی صحیح پہچان بڑی حد تک نا ممکن ہے ۔ اس اعتبار سے شروع ہی میں ہمیں پیش نظر رکھنا چاہیے کہ علامہ اقبال جس تہذیبی کل میں رکھ کر انسان کے مقام اور مرتبے کا تعین کرتے ہیں وہ بنیادی طور پر اسلامی تعلیمات سے تشکیل پاتا ہے ۔ اس کے بعد یہ دیکھنا مناسب ہو گا کہ علامہ کو عظمتِ بشر کے موضوع سے کس قدر لگاؤ رہا ہے ۔ اس سوال کا جواب ہمیں ان داخلی و خارجی محرکات تک لے جاتا ہے جو علامہ کے اس موضوع سے لگاؤ کا سبب بنے ۔ اس بات کا اندازہ کہ علامہ کو اس موضوع سے کس قدر لگاؤ تھا اول تو اس بات سے ہو جاتا ہے کہ ان کے جملہ افکار کا مرکزی حوالہ خودی ہے اور خودی انسان ہی کے وجود میں جاری و ساری جملہ توانائیوں کا مرکزی نقطہ بھی ہے اور سر چشمہ بھی ۔ دوسرے جب ہم ان کی اردو غزل کا مطالعہ کرتے ہیں تو کم و بیش ستر یا اس سے زیادہ اشعار ایسے ملتے ہیں جن میں انسانی عظمت کے واضح اشارات موجود ہیں ۔ اشعار کی یہ تعداد دیگر گوناگوں موضوعات کے تناسب سے خاصی بڑی تعداد ہے بالخصوص اس صورت میں کہ ستر یا اس سے زاید اشعار کا یہ انداز علامہ کی صرف اردو غزل تک محدود ہے جس کی مقدار ان کے مجموعی ، جملہ اصناف پر مشتمل اردو فارسی کلام کی نسبت سے کچھ زیادہ نہیں ۔

اردو کی ابتدا

حضرت برہان الدین کے ملفوظات میں کھٹ ، ڈزلہ ، کچھڑی اور چھجہ جیسے ہندوی الفاظ ملتے ہیں جو روزمرہ کی گفتگو میں شامل تھے ۔ ایک جگہ انہوں نے ایک شعر بھی نقل فرمایا ہے ۔

ایک علمی انکشاف

حضرت برہان الدین کے ملفوظات کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوا کہ جامع ملفوظات کے بھائی خواجہ مجدالدین کاشانی نے حضرت برہان الدین کے حالات میں ۔ غرایب الکرامات و عجائب المکاشفات ۔ کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی ۔[1]

پنجاب اور دہلی میں امن و امان کی غیر تسلی بخش صورت حال

حضرت کے ملفوظات میں جانور یا سامان گم ہونے کے کئی واقعات ملتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ پنجاب میں امن و امان کی صورت تسلی بخش نہ تھی ۔ پنجاب تو خیر ایک دور افتادہ علاقہ تھا ، خود دارالحکومت دہلی کی یہ حالت تھی کہ شہر اور غیاث پور کے درمیان مسافر لٹ جاتے تھے ۔ حضرت گیسودراز کے ملفوظات اس کے بعد قلمبند ہوئے ہیں ۔ ان میں یہ مرقوم ہے کہ میواتی لوٹ مار کرتے ہوئے دہلی کی فصیل تک آ جاتے تھے اور ان کے خوف سے لوگ نماز عصر کے فوراً بعد شہر میں آ جاتے تھے ۔[2] سلطان غیاث الدین بلبن نے میواتیوں کی روک تھام کے لیے جو اقدامات کیے تھے ، اس کے جانشین انہیں برقرار نہ رکھ سکے ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۶ے الف ۔

۲۔ محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، مطبوعہ کانپور ۱۳۵۶ھ ، ص ۲۶۹ — دران ایام میوان می آیند میزنند میبردند ۔ نماز دیگر بالای حوض سلطان کسی نمی باشد ہمہ درون شہرمی آیند ۔

اور اپنے ایک ساتھی خواجہ مبارک معروف سے کہا کہ وہ پہلے اٹھیں۔ جب وہ اٹھا تو حضرت بھی اٹھ کر وجد کرنے لگے۔[1]

حضرت فرماتے ہیں کہ جب بابا فرید الدین گنج شکرؒ کو حال آتا تو موصوف اپنے ایک مرید محمود سے کہتے "کیا تو زندہ ہے؟" محمود کھڑا ہو جاتا تو پھر بابا صاحب بھی کھڑے ہو جاتے۔[2] حضرت فرماتے ہیں کہ دوران وجد شیخ کو اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ اس کی دستار نہ کھلنے پائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو وہ فوراً اسے درست کر لے ورنہ شہر پر آفت آ جائے گی۔ ایک بار دوران وجد سلطان جی کی دستار کھل گئی تو انہوں نے فوراً اسے درست کر لیا۔ ان کے کسی مخالف نے کہا کہ اگر ان پر حالت طاری تھی تو پھر انہیں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ ان کی دستار کھل گئی ہے، اور اگر انہیں معلوم ہو گیا تھا تو پھر حالت کیسی تھی؟ سلطان جی نے اس کے جواب میں فرمایا کہ انہیں شہر کی پریشانی پسند نہ تھی، اس لیے انہوں نے حال چھوڑ کر اپنی دستار سنبھال لی۔[3]

حضرت فرماتے ہیں کہ سماع کے دوران میں علیک سلیک نہ کی جائے اور شور و شغب سے بھی اجتناب کیا جائے اس لیے سماع کے لیے کوئی دن مقرر کرنا چاہیے، ورنہ وہ جگہ تباہ ہو جائے گی۔[4]

حضرت برہان الدین کے ملفوظات میں کل ۹۲ اقوال ہیں۔ میں نے ان سب کا ذکر نہیں کیا اور بعض اقوال کو غیر اہم سمجھ کر چھوڑ دیا ہے۔ جو اقوال میں نے چھوڑے ہیں ان میں فضیلت تجرید از خلایق، فضیلت اصحاب قناعت، مذمت طمع، علو ہمت، لقمہ حرام، مذلت حرص و شہوت، فضیلت صدقہ، وضو و نماز، قبول فتوحات از مردمان اور کرامات مخدوم شامل ہیں۔

۱۔ احسن الاقوال،

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً، ورق ۲۷ الف۔

۴۔ ایضاً، ورق ۲۷ ب۔

پہلی رات کو مولس بننے کی نماز پڑھنے کی ترکیبیں بتاتی ہیں ۔ اسی طرح انہوں نے مختلف قمری مہینوں میں پڑھنے کے لیے ورد و وظائف بتائے ہیں ۔[1]

قول بیست و ششم : در آداب محفل سماع

حضرت برہان الدین سماع بڑے ذوق شوق کے ساتھ سنا کرتے تھے ۔ اس قول کے تحت انہوں نے سماع سننے کے آداب بتائے ہیں ۔ موصوف فرماتے ہیں کہ سماع میں فکر اور گریہ ہونا چاہیے ، ورنہ یہ فتنہ ہے ۔ سماع کے دوران میں سامع با وضو رہے ۔ وہ محفل سماع میں گوش و ہوش کے ساتھ بیٹھے اور پانی پینے یا پان کھانے سے احتراز کرے ۔[2]

حضرت فرماتے ہیں کہ بے نیت ہاتھ اٹھانے والا درویش سماع نہ سنے ۔

حضرت نے ایک دن اپنی مجلس میں فرمایا کہ ایک بار سلطان جی کے ہاں سماع جاری تھی اور ان کے مریدوں پر وجد طاری ہو رہا تھا اسی حالت میں حضرت مطبخ میں تشریف لے گئے ۔ انہیں اس وقت بڑی سخت پیاس لگی ہوئی تھی ۔ مطبخ میں موجود کسی شخص نے شربت کا گلاس پیش کیا تو حضرت نے فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرید تو محفل سماع میں اپنا خون پیئں اور وہ شربت نوش کریں ۔[3]

حمادکاشانی اس پر شاہد ہے کہ ایک بار سخت گرمی کے موسم میں حضرت برہان الدین کے ہاں محفل سماع جاری تھی اور لوگوں کو وجد آ رہا تھا ۔ حضرت نے دیکھا کہ محمود ترک ایک حوض کے کنارے کھڑا ہوا کھا رہا ہے ۔ حضرت نے اسے مخاطب کرکے فرمایا "اے بے ذوق درویشان درخونناہہ الد تو باد میخوری ۔"[4]

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ سماع میں شیخ پہلے کھڑا نہ ہو اسے چاہیے کہ جب تک حاضرین میں سے کسی کو وجد نہ آئے ، وہ خو پر و جدطاری نہ کرے ۔ ایک روز محفل سماع میں حضرت برہان الدین کی حالت غیر ہو گئی اس کے باوجود انہوں نے آداب محفل کا خیال رکھا

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۹۰ الف تا ۹۳ ب ۔
۲۔ ایضاً ، ورق ۷۰ ب ۔
۳۔ ایضاً ، ورق ۷۱ الف ۔
۴۔ ایضاً ۔

کچھ نہ ملے تو وہ کیا کرے؟ سلطان جی نے فرمایا ''صبر'' اس نے پوچھا کہ اگر دوسرے روز بھی کچھ نہ ملے تو پھر کیا کرے؟ انہوں نے ارشاد فرمایا ''صبر'' ۔ مسافر نے کہا کہ اگر تیسرے روز بھی کچھ نہ ملے تو؟ سلطان جی نے فرمایا اس کا توکل نہیں تھا کیونکہ جو شخص خدا پر تکیہ کر کے بیٹھ جاتا ہے ، خدا اسے فراموش نہیں کرتا ۔[1]

قول بیست و یکم : دربیان فضیلت انفاق و احسان

حضرت فرماتے ہیں کہ کسی شخص نے سلطان جی سے سوال کیا کہ فقیر صابر اچھا ہے یا غنی شاکر؟ انہوں نے جواب دیا کہ دونوں ہی اچھے ہیں ۔[2]

حضرت برہان الدین نے اس ضمن میں بایزید بسطامی کی کئی مثالیں دی ہیں ۔ اس کے علاوہ ورد و وظائف پڑھنے اور نفلی نمازیں ادا کرنے کے کئی طریقے بیان کیے ہیں ۔

قول بیست و پنجم : دربیان وضو و نماز و نوافل و اوراد

اس قول کے تحت حضرت برہان الدین نے حفظ ایمان کے لیے دوگانہ پڑھنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ نماز مغرب کی سنتوں کے بعد یہ دوگانہ پڑھنا چاہیے ۔ اس کی ترکیب یوں ہے کہ پہلی رکعت میں سات بار سورۂ فاتحہ اور ایک بار قل اعوذ برب الناس پڑھے ۔ سلام پھیرنے کے بعد تین یا سات بار ''یاحیی یا قیوم ثبتنی علی‌الایمان'' کہے ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ سلطان جی کہا کرتے تھے کہ اس پر عمل کرنے والے کا ایمان سلامت رہے گا ۔[3]

اس قول کے تحت حضرت برہان‌الدین نے نماز کوثر ، نماز روشنائی قبر ، نماز برائے روشنئ چشم ، صلوٰۃ السعادت ، صلوٰۃ برائے کفایت مہمات ، صلوٰۃ برائے افزودن عقل ، صلوٰۃ الخضر ، صلوٰۃ اشراق ، صلوٰۃ چاشت ، صلوٰۃ زوال ، صلوٰۃ برائے حصول سعادت دارین ، صلوٰۃ برائے ادائیگی حقوق والدین ، صلوٰۃ برائے حصول ثواب شب قدر اور قبر میں

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۴۹ ب ۔
۲۔ ایضاً ، ورق ۵۳ الف ۔
۳۔ ایضاً ، ورق ۵۹ ب ۔

خادم کو بلا کر کہا کہ استاد کا ہاتھ پکڑ کر اسے جماعت خانہ میں لے جائے اور حاضرین کو بتا دے کہ وہ تھپڑ کھانے کے لائق ہے۔ حضرت زکریا کے کہنے کا یہ اثر ہوا کہ اس واقعہ کے بعد وہ معلم جس مجلس میں جاتا وہاں سے تھپڑ کھا کر ہی اٹھتا۔[1]

قول پانز دہم : دربیان احوال باطن اصحاب محبت

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے فرمایا کہ حضرت عیسیٰؑ کہیں تشریف لے جا رہے تھے کہ راستے میں ایک نوجوان انہیں ملا۔ اس نے کہا کہ اس کے حق میں خدا سے دعا کریں کہ وہ اپنی محبت کا ایک قطرہ اس کے حلق میں ٹپکا دے۔ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا کہ وہ اس کی تاب نہ لا سکے گا۔ نوجوان کے بار بار اصرار پر حضرت عیسیٰؑ نے اس کے حق میں دعا کی اور اپنی راہ لی۔ جب حضرت کا اس طرف سے دوبارہ گزر ہوا تو انہوں نے اس نوجوان کو دیکھا کہ وہ حیرت کے عالم میں کھڑا ہے اور اس کی آنکھوں سے آنسو رواں ہیں۔ حضرت عیسیٰؑ اس کی یہ حالت دیکھ کر بڑے حیران ہوئے اتنے میں جبرئیل آئے اور کہنے لگے "اے روح اللہ! اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ہماری محبت کے دریا میں غرق ہے لہذا اسے معذور سمجھنا چاہیے"۔ یہ واقعہ سن کر برہان الدین نے عرض کی "حضرت آپ بھی عیسیٔ دوران ہیں۔ میرے لیے بھی ایسی دعا کیجیے۔" سلطان جی نے فرمایا!

نیکو چیز خواستی و نیکو وقت خواستی۔[2]

قول ہژ دہم : دربیان آداب توکل و صبر و تحمل و فاقہ و فقر

حضرت فرماتے ہیں کہ سلطان جی کی خانقاہ میں ایک مسافر آیا اور چند روز وہاں رہ کر شہر چلا گیا۔ شہر میں اس کے کئی رشتہ دار رہتے تھے لیکن وہ ان میں سے کسی کے ہاں نہ ٹھہرا اور مسجد میں جا کر توکل کی نیت کر کے بیٹھ گیا۔ کئی روز گزر گئے لیکن کسی نے اس کی طرف توجہ نہ دی۔ آخر کار وہ بھوک سے نڈھال ہو کر سلطان جی کی خدمت میں آیا اور ان سے سوال کرنے لگا کہ اگر متوکل کو پہلے دن

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۴۳ ب۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۴۵ الف۔

خیال کا اظہار کیا ہے۔[1]

قول دوازدہم : در فضیلت صائم و صوم

حماد کاشانی کی روایات ہے کہ حضرت برہان الدین غریب ؒ داؤدی روزہ رکھا کرتے تھے۔ ایک روز حضرت نے فرمایا کہ روزے سے چار چیزیں حاصل ہوتی ہیں۔ روزے سے خاموشی حاصل ہوتی ہے اور خاموشی سے فکر یار پیدا ہوتا ہے۔ اسی فکر سے معرفت حاصل ہوتی ہے اور معرفت کے ذریعے ہی یار تک پہنچتے ہیں۔[2]

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ روزہ دار سحری ضرور کھائے خواہ وہ پانی کا ایک گھونٹ ہی کیوں نہ ہو۔

قول سیزدہم : در بیان صدق و صفا

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جو شخص جھوٹ سے احتراز کرے گا، وہ جو بات زبان پر لائے گا ویسا ہی ہو گا۔ اس ضمن میں انہوں نے بابا فرید الدین گنج شکر ؒ اور والئی ملتان کی خط و کتابت کا بھی ذکر کیا ہے۔[3]

قول چہار دہم : دربیان تاثیر اصحاب نعمت

جامع ملفوظات، حضرت برہان الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایک معلم حضرت صدر الدین ملتانی ؒ کو پڑھانے پر مامور ہوا۔ ایک دن استاد و شاگرد کے درمیان کسی مسئلہ پر بحث ہو گئی۔ دوران بحث حضرت صدرالدین نے فرمایا ''این سخن از بابا (حضرت بہاءالدین زکریا ؒ) شنیدہ‌ام'' استاد نے کہا کہ اسے اس میں کلام ہے۔ صدرالدین نے فرمایا ''بابا از شیخ‌الشیوخ (شہاب‌الدین عمر سہروردی) شنیدہ است''۔ استاد نے پھر کہا ''الکلام فیہ''۔ صدرالدین نے اپنے والد بزرگوار سے استاد کی شکایت کی۔ حضرت زکریا نے فرمایا کہ استاد نے ان کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، وہ اس سے در گزر کرتے ہیں لیکن شیخ الشیوخ کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، اسے معاف نہیں کر سکتے۔ حضرت زکریا نے ایک

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۴۰ الف۔
۲۔ ایضاً،
۳۔ ایضاً، ورق ۴۱ الف۔

جی کا اخلاق تھا کہ موصوف شیطان کو بھی جوانمرد کہہ کر مخاطب کیا کرتے تھے ۔[۱]

قول پانز دہم : دربیان اظہار عقیدت اصفیا و اخبار کرامت اولیا

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے امیر خسرو کو کیلو کھڑی کے کوتوال کے نام ایک سفارشی خط دیا ۔ امیر وہ خط لے کر کوتوال کے پاس گیے ۔ اتفاق سے اس وقت وہ دریا کے کنارے بیٹھا تھا ۔ اس نے وہ خط پڑھ کر دریا میں پھینک دیا ۔ امیر خسرو نے واپس آ کر سارا واقعہ سلطان جی کے گوش گزار کیا ۔ انہوں نے فرمایا ''او خود را در آب روان کرد'' اگلے روز شیطان (سلطان ؟) نے کوتوال کو قلعے کی دیوار سے اٹھا کر دریا میں پھینک دیا ۔[۲]

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ سلطان علاؤالدین کا فرزند خضر خان سلطان جی کا مرید ہو گیا ۔ ایک روز اس کے ساتھیوں نے مجلس طرب آراستہ کی اور شراب کا ایک جام اس کی طرف بڑھایا ۔ خضر خان اس جام کو لبوں سے لگایا ہی چاہتا تھا کہ اس نے دیکھا کہ سلطان جی انگشت بدندان وہاں کھڑے ہیں ۔ خضر خان نے جام صراحی پر دے مارا اور مجلس سے اٹھ کر چلا گیا ۔ یہ واقعہ بیان کر کے حضرت فرمانے لگے ''خواجگان ما فرندان خودرا در معصیت افتادن لگزارند ۔ اگر در معصیت باشند از جہان لروند تاطاب نشوند'' ۔[۳]

جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک بار کسی شخص نے سلطان جی کی محفل میں بایزید بسطامی کی بزرگی کا ذکر کیا ۔ اس پر سلطان جی نے فرمایا ''ہمارے ہاں بھی بایزید ہے'' ۔ حاضرین نے پوچھا کہ وہ کہاں ہے ؟ سلطان جی نے فرمایا ''اس وقت وہ جماعت خانہ میں ہے ۔'' ان کا خادم خاص اقبال فوراً جماعت خانہ پہنچا ۔ اتفاق سے اس وقت وہاں کوئی شخص موجود نہ تھا ۔ اتنے میں حضرت برہان الدین وہاں پہنچ گئے ۔ اقبال نے ان سے کہا کہ سلطان جی نے ابھی ابھی ان کے بارے میں اس

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۳۶ ب ۔
۲۔ ایضاً ، ورق ۳۷ ب ۔
۳۔ ایضاً ، ورق ۳۹ ب ۔

قول ہشتم : دربیان معاملہ نفس امارہ و فضائل ناہموارہ

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت بایزید بسطامی قبرستان سے گزرے۔ وہاں ایک عورت ایک قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی۔ موصوف بھی اس کے پاس بیٹھ کر رونے لگے۔ کسی راہ گیر نے ان سے کہا کہ وہ عورت تو اپنے کسی عزیز کی یاد میں رو رہی ہے۔ حضرت کس کو رو رہے ہیں؟ حضرت نے فرمایا کہ وہ اپنے مردہ دل کو رو رہے ہیں۔[1]

حضرت برہان‌الدین نے ایک مجلس میں فرمایا کہ مولانا وجیہ‌الدین یوسف فرمایا کرتے تھے کہ وہ جب بھی نفس کے کسی عیب کو ختم کرتے ہیں تو دوسرے عیب سر اٹھاتے ہیں۔

قول نہم : دربیان حسن معاملہ

حضرت برہان‌الدین کے زمانے میں ایک چادر دس گیارہ جیتل میں آ جاتی تھی اور بیچنے والا ایک جیتل نفع کماتا تھا۔ حضرت فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اس سے زیادہ نفع کمانا جائز نہیں سمجھتے تھے۔[2]

قول دہم : دربیان فضیلت محاسن

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بچے نے بایزید کو بلایا۔ موصوف اس کی طرف بڑھے۔ اتفاق سے دروازے پر ایک بوڑھا بیٹھا تھا، اس نے انہیں واپس کر دیا۔ بچے نے کئی بار انہیں بلایا اور موصوف ہر بار اس کے بلانے پر اس کی طرف متوجہ ہوتے لیکن دروازے تک جا کر واپس لوٹ جاتے۔ ایک شخص نے، جو یہ منظر دیکھ رہا تھا، ان سے پوچھا کہ انہوں نے یہ کیا تماشا لگا رکھا ہے؟ حضرت بایزید نے فرمایا کہ وہ بچے کے بلانے پر اسے خوش کرنے کے لیے اس کی طرف بڑھتے ہیں اور معمر بزرگ کے فرمان کا خیال کر کے واپس لوٹ جاتے ہیں۔[3]

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نماز ادا کر رہے تھے کہ شیطان نے ان کا کان کھجایا۔ حضرت نے اسے مخاطب کر کے کہا "اے جوانمرد بس کر"۔ حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ یہ سلطان

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۳۳ الف۔
۲۔ ایضاً، ورق ۳۵ الف۔
۳۔ ایضاً، ورق ۳۹ الف۔

تو انہوں نے فرمایا کہ اس کی نیت چونکہ نیک تھی ، اس لیے وہ مرحوم کو اپنی فرزندی میں قبول کرتے ہیں ۔[1]

قول ششم : دربیان لباس

قول ششم کے تحت جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ ایک بار لکھنوتی سے کسی عقیدت مند نے سلطان جی کے لیے لباس تیار کروا کے بھیجا تو انہوں نے اسے دیکھتے ہی فرمایا کہ انہوں نے بابا صاحب کو کبھی ایسے لباس میں نہیں دیکھا ، اس لیے وہ کیوں کر اسے پہن سکتے ہیں ۔ اتفاق سے اسی مجلس میں بابا صاحب کا ایک مرید بھی موجود تھا ۔ اس نے کہا کہ اس نے بابا صاحب کو اس لباس میں دیکھا ہے ۔ سلطان جی نے فرمایا "پھر میں یہ لباس پہن لیتا ہوں ۔ اب تم ذمہ دار ہو ۔"[2]

قول ہفتم : دربیان محافظت خلعت و نفائس پیر ہر

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جب وہ دہلی سے دکن کی طرف روانہ ہوئے تو ان کے ساتھیوں نے چارپائی کو ڈولی میں تبدیل کر کے انہیں اس میں بٹھا لیا ۔ اس کے پاس سلطان جی کا ایک عصا تھا ۔ انہوں نے اس کو ڈولی کے ایک طرف باندھ لیا اور اسے ہی بدرقہ سمجھتے رہے ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ موصوف دوران سفر اسی کی پناہ میں رہے ۔[3]

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر مرید کے پاس اپنے پیر کے جوتے ہوں تو دوران سفر انہیں اپنے سر پر دھر لے اور رات کو سوتے وقت انہیں سینے پر رکھ لے ۔ حضرت نظام الدین نے خواجہ قطب الدین دبیر کو اپنا شب خوابی کا لباس عطا فرمایا تھا ، خواجہ نے اسے سقف میں لٹکا لیا اور رات کو اسی کے نیچے سونے لگا ۔[4]

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۲۸ الف ۔
۲۔ ایضاً ، ورق ۲۹ ب ۔ اس گھوڑے کا نام جھمرتلی لکھا ہے ۔
۳۔ ایضاً ، ورق ۳۲ الف ۔
۴۔ ایضاً ،

بسم اللہ الرحمان الرحیم - ہذالباس التقویٰ و لباس العافیۃ -
مرید اپنا سر شیخ کے قدموں پر رکھ دے اور اس کے بعد دوگانہ ادا کرے - دوگانہ ادا کرنے کے بعد مرید حاضرین مجلس کے ساتھ مصافحہ کرے۔ بعد ازاں شیخ اسے اس کی قابلیت کے مطابق تلقین کرے -[1]

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ بیعت کے لیے تین چیزیں شرط ہیں :

۱- حلق یا قصر - ۲- کلاہ - ۳- اقرار بیعت -

اگر ان میں سے ایک بھی رہ جائے تو بیعت نہ ہو گی -[2]

حضرت فرماتے ہیں کہ جس روز سلطان جی نے انہیں بیعت کیا تھا اس روز انہیں حفظ ایمان اور اوابین کی تلقین کی تھی - حضرت نے بیعت ہوتے وقت سلطان جی سے پوچھا کہ وہ حلق کرائیں یا قصر ؟ سلطان جی نے فرمایا کہ ہر بال کی جڑ میں شیطان کا محل ہے ، اس لیے وہ حلق کروائیں بابا فرید الدین مسعودؒ نے سلطان جی کو بھی حلق کا حکم دیا تھا اور اس وقت یہ حدیث پڑھی تھی :

ان الشیطان تحت کل شعرۃ -[3]

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ جس شخص کے سر پر مقراض چل جائے اس کے لیے بال رکھنے حرام ہیں - ایک مجلس میں خواجہ غوری نے حضرت سے پوچھا کہ کتنے عرصہ بعد حلق کروانا چاہیے ؟ اس پر حضرت نے فرمایا کہ ہفتے میں دو بار -[4]

حماد بن عماد کا شانی عریر فرماتے ہیں کہ ان کے والد حضرت برہان الدین سے بیعت ہونا چاہتے تھے لیکن وہ شرف بیعت حاصل کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گئے - ایک روز حماد نے حضرت سے اس کا ذکر کیا

۱- احسن الاقوال ، ورق ۲۶ ب -
۲- ایضاً ، ورق ۲۶ الف -
۳- ایضاً ، ورق ۲۷ الف -
۴- ایضاً ، ورق ۲۷ ب - مخدوم جہانیاںؒ الدرالمنظوم میں فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کی رضامندی کے بغیر حلق نہ کروائے - (الدرالمنظوم ، مطبوعہ ملتان ۱۳۷۷ھ ، ص ۲۲۱ -

قول پنجم : در آداب بیعت -

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ بیعت کے دن عقیدت مند روزہ رکھیں ، صدقہ دے اور نماز ادا کرے - شیخ عقیدت مند کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر کہے :

عہد کردی باین شکستہ و خواجۂ
این شکستہ و خواجۂ خواجہ این
شکستہ و خواجگان چشت و
تابعین و تبع تابعین و بارسول
رب العلمین و با حاملان عرش و
باحضرت پاک جل و علا چشم نگاہداری
و زبان نگاہداری ، بد کسے را نگوئی
و بد کسے را نہ اندیشی و کسی را
مضرتی نرسانی و گرد مناہی نگردی
و بر جادہ شرع باشی ، ہمبرین جملہ
عہد کردی و ہمبرین شرط باشی[1]

ترجمہ: کیا تو اس شکستہ ، اس شکستہ کے مرشد اور اس شکستہ کے مرشد کے شیخ ، خواجگان چشت ، تابعین ، تبع تابعین ، رسول رب العلمین ، حاملان عرش اور اللہ جل شانہ سے یہ عہد کرتا ہے کہ اپنی نگاہ اور زبان پر قابو رکھے گا - کسی کی بد گوئی نہیں کرے گا ، کسی کا برا نہیں سوچے گا ، کسی کو نقصان نہیں پہنچائے گا ، برے کاموں سے اجتناب کرے گا اور جادہ شرع پر قائم رہے گا - تو ان سب باتوں کا عہد کرتا ہے اور ان شرائط پر قائم رہے گا -

مرید کہے کہ وہ ان سب باتوں پر عمل کرنے کا عہد کرتا ہے -

اس کے بعد شیخ قینچی لے کر اس کے سر کے دائیں جانب سے اور پھر بائیں جانب سے تھوڑے سے بال کاٹے اور سر پر ٹوپی پہنا دے - ٹوپی پہناتے وقت شیخ کہے :

۱- احسن الاقوال ، ورق ۲۶ الف ، ۹۲ ب -

"آپ کا کھانا "معی دل" ہے اور جنت کا کھانا "معی نفس" ہو گا ۔
ر یہ اس سے افضل ہے[1] ۔

جامع ملفوظات حماد بن عماد کا شانی کے بھائی رکن الدین کو سلطان
ہلی سے دولت آباد جانے کا حکم دیا ۔ وہ ڈاک کے گھوڑے پر
ہو کر روانہ ہوئے ۔ حماد لکھتے ہیں کہ دوران سفر وہ ہر صبح
جر کے بعد دہلی کی طرف رخ کر کے اپنا چہرہ زمین پر ملا کرتے
حماد کا شانی اس پر شاہد ہے کہ جب کبھی خواجہ قطب الدین
سلطان جی کے مزار کی زیارت کے لیے جاتا تو گنبد پر نظر پڑتے ہی
ہرہ زمین پر ملتا ۔ اس نے کبھی غیاث پور (بستی حضرت نظام الدین)
ف منہ کر کے نہیں تھوکا تھا ۔[2]

قول چہارم : در آداب آمدن مرید در خدمت پیر و رعایت آداب
ت تقریر - ایک بار حضرت برہان الدین غریب سلطان جی کی زیارت
ے دہلی سے غیاث پور کی طرف روانہ ہوئے ۔ راستے میں ان کا ایک
کار انہیں زبردستی اپنے گھر لے گیا اور ناشتہ کرایا ۔ حضرت
سے فارغ ہو کر غیاث پور کی طرف روانہ ہوئے تو راستہ بھول گئے
نوں دہلی اور غیاث پور کے درمیان رہزن مسافروں کو لوٹ لیا
تھے ۔ حضرت کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں وہ ان کے کپڑے
، اتروا لیں ۔ حضرت اس طرف سے کئی بار گزرے تھے ، اس کے
د راہ گم کر بیٹھے اور باوجود کوشش کے انہیں راستہ نہ ملتا تھا ۔
ن کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ اپنے گھر سے سلطان جی سے ملنے
ے کر کے نکلے تھے لیکن راستے میں کسی واقف کار کے ہاں چلے
یہ اسی بدلیتی کا ثمر ہے ۔ انہوں نے فوراً توبہ کی تو انہیں راستہ
ہا ۔[3]

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کبھی خواجہ شمس الدین ، سلطان جی
رت کو جاتے تو دونوں ہاتھ آگے باندھ کر چلتے ۔

۱- احسن الاقوال ، ورق ۲۲ ب ۔
۲- ایضاً ورق ۲۳ ب ۔
۳- ایضاً ورق ۲۵ الف ۔

مجمد دو طرح کے لوگ جمع ہوں تو مجمد کو مخلوق پر فضیلت دے جائے[1] ۔

جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین کے ہاں نمکدان کو ''ابوالفتح'' اور دستر خوان کو ''بساط الرحمت'' کہا کرتے تھے ۔ اسی طرح روٹی کو بقیہ بساط الرحمت ، کسرۃ یا فضلہ کا نام دیا گیا تھا[2]۔

حماد کاشانی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حضرت کے سامنے سلطان جی کی مریدی کا دعویٰ کرتا تو حضرت فرماتے کہ اس پر گواہ لاؤ یعنی سلطان جی کے اخلاق میں سے کوئی چیز پیش کرو ۔ حضرت فرمایا کرتے تھے کہ اگر ان لوگوں کو خلال دیا جائے تو انہیں خلال کرنے کی بھی تمیز نہیں ہے اور دعویٰ کرتے ہیں سلطان جی کی مریدی کا[3] ۔ (اس سے یہ اندازہ لگانا چنداں مشکل نہیں کہ شیخ اپنے مریدوں کی کس انداز سے تربیت کیا کرتے تھے) ۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ مرید کو چاہیے کہ جب وہ پیر کی خدمت میں آئے تو بائیں طرف سے نہ آئے ، سامنے سے آئے اور سلام عرض کرے ۔ وہ جتنی دیر وہاں رہے ، اپنی نظریں نیچی رکھے اور زیادہ باتیں نہ کرے ۔ شیخ جو بات پوچھے صرف اسی کا جواب دے اور واپسی پر شیخ کی طرف پشت نہ کرے[4] ۔

قول سوم : در حسن عقیدۃ اصحاب اعتقاد

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نے آئینہ دیکھا تو ریش میں ایک سفید بال نظر آیا ۔ اُسے دیکھ کر سلطان جی نے فرمایا ''الحمد للہ میں نے ایک سیاہ بال بابا صاحب کی خدمت میں بھیج دیا ہے[5]'' ۔

ایک روز مولانا فرید الدین ، حضرت کے دستر خوان پر موجود تھے ۔ انہوں نے خوب سیر ہو کھانا کھایا اور کھانے سے فراغت کے بعد کہنے

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۸ الف ۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۱۹ الف

۳۔ ایضاً ، ورق ۱۹ ب ۔

۴۔ ایضاً ، ورق ۲۰ ب ۔

۵۔ ایضاً ، ورق ۲۲ الف ۔

کا دوگنا حصہ دیا جاتا تھا ، تاکہ اگر کوئی شخص بعد میں آئے تو اُسے بھی دے سکیں ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش بے وضو کھانا نہ کھائیں کیونکہ ان کے نزدیک اس سے زیادہ بُری اور کوئی بات نہیں ہے ۔ اگر کسی کے حصے میں کھانے کی کوئی کڑوی چیز آ جائے تو اُسے چاہیے کہ اسے بلا کراہت کھا لے ، کیونکہ وہ اس کے حصے میں آئی ہے ۔ مولانا یوسف چندیری مجلس میں کڑوا کھیرا اس طرح مزے سے کھایا کرتے تھے جیسے حلوہ کھا رہے ہوں[1] ۔

درویشوں کی مجلس میں کوئی شخص گلی کرتے وقت آواز نہ نکالے ورنہ پانی دستر خوان پر گرے گا اور اس سے کراہیت پیدا ہو گی ۔ کھانے کے بعد حاضرین کو خلال مہیا کئے جائیں ، جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین کے ہاں خلال دینے کی خدمت لطیف الدین کے ذمے تھی[2] ۔

کھانے کے بعد ہاتھ دھلانے کا یہ طریقہ ہے کہ پہلے خادم اپنے ہاتھ دھوئے اور پھر دوسروں کے ہاتھ دھلائے ۔ حضرت برہان الدین ہاتھ دھوتے وقت دوبار سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے ۔ ایک بار حضرت نصیر الدین محمود کے استفسار پر انہوں نے فرمایا کہ موصوف ایک بلو فاتحہ اللہ تعالیٰ کے لیے اور دوسری بار سلطان جی کی روح کو ایصال ثواب کے لیے پڑھتے ہیں[3] ۔

ہاتھ دھونے کے بعد پان پیش کیا جاتا تھا ۔ پان کھانے کے آداب یہ تھے کہ خالی پان منہ میں رکھے اور پان منہ میں ڈالتے وقت منہ زیادہ نہ کھولے تا کہ دوسروں کی نظر نہ پڑے ۔ پان منہ میں رکھنے کے بعد چھالیہ منہ میں ڈالے اور اس بات کا خیال رکھے کہ ایک دم ساری چھالیہ منہ میں نہ ڈال لے بلکہ ایک ایک ٹکڑا کرکے ڈالے[4] ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ اگر کسی مجلس میں حلوق اور

۱۔ احسن الاقوال ورق ۱۷ ب۔
۲۔ ایضاً ، ورق ۱۹ ب
۳۔ ایضاً ، ورق ۲۰ الف
۴۔ ایضاً ۔

کھانے کے دوران میں پانی نہ پیا جائے کیونکہ داہنا ہاتھ آلودہ ہوتا ہے اور اس سے گلاس بھی خراب ہو جائے گا اور اس میں کھانے کے ریزے بھی گر جائیں گے۔ بائیں ہاتھ سے پانی پینا منع ہے۔ درویشوں کے ہاں یہ رواج ہے کہ وہ دستر خوان پر شوربا پیش کرتے ہیں تاکہ حلق خشک نہ ہو اور پانی پینے کی نوبت نہ آئے۔ اگر کسی شخص کو ضرورت پڑے تو وہ شوربا پی لے، پانی نہ پئے۔ کھانے کے دوران میں سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ درویشوں کے ہاں کھانا بھی عبادت سمجھا جاتا ہے اور عبادت میں مخل ہونا مناسب نہیں[1]۔

ایک بار ایک شخص حضرت برہان الدین کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت موصوف کھانا تناول فرما رہے تھے۔ اس نے سلام کیا۔ حاضرین خاموش رہے۔ وہ شخص بھی کھانے میں شریک ہو گیا۔ کھانے سے فراغت کے بعد حضرت نے اس کی تعظیم کی اور فرمایا کہ درویشوں کا یہی طریقہ ہے جو اس نے اختیار کیا تھا[2]۔

درویش کے لیے لازم ہے کہ وہ دستر خوان پر ہی روٹی توڑے اور جب تک ایک روٹی ختم نہ ہو جائے، دوسری روٹی نہ اٹھائے۔ دستر خوان پر روٹیوں کے ٹکڑے کرنے مناسب نہیں ہیں اور نہ کوئی ٹکڑا باقی چھوڑنا مناسب ہے۔ دستر خوان سے ٹکڑے اٹھا کر کھانے میں بڑی فضیلت ہے[3]۔

ایک بار خواجہ شمس الملک حضرت برہان الدین غریب کے ساتھ دستر خوان پر بیٹھا کھانا کھا رہا تھا۔ اتنے میں ایک بلی کے بولنے کی آواز آئی۔ شمس الملک نے بلی کی آواز سن کر روٹی کا ایک ٹکڑا اس کے آگے ڈال دیا۔ شیخ نے کہا کہ تمہیں اس کی اجازت ہے لیکن یہ کام خادم کو کرنا چاہیے تھا۔ اس کے علاوہ کسی کے لیے یہ روا نہیں ہے کہ میزبان کی اجازت کے بغیر کسی کو لقمہ دے[4]۔

اس زمانے کا یہ دستور تھا کہ خادم اور شیخ کو پھل اور کھانے

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۷۱ الف۔
۲۔ ایضاً۔
۳۔ ایضاً۔
۴۔ ایضاً، ورق ۷۱ ب

قول اول : جس میں آداب مجلس منقول ہیں ، بڑا طویل ہے اور یہ دس ورقوں پر پھیلا ہوا ہے ۔ اسے اس عہد کی مجلسی زندگی کا مرقع سمجھنا چاہیے ۔

قول دوم : "در رعایت آداب مجلس مشائخ برجادہ و اولیای صاحب سجادہ" ۔

اس عنوان کے تحت حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ جب کسی شیخ کی مجلس میں دستر خوان بچھایا جائے تو خادم کو چاہیے کہ وہ پہلے حاضرین کے ہاتھ دھلائے اور پھر اپنے ہاتھ دھوئے ۔ دستر خوان پر شیخ کے سامنے نمکدان رکھنا چاہیے اور دستر خوان کے کونوں پر زیادہ روٹیاں رکھنی چاہئیں ۔ جب خادم بسم اللہ کہے تب حاضرین کھانا شروع کریں ۔ سب سے پہلے ایک چٹکی نمک کی اپنے منہ میں ڈالیں ، پھر شوربا استعمال کریں ۔ اگر کوئی شخص چمچے سے کھانا تناول کرے تو آداب مجلس کا یہ تقاضا ہے کہ وہ اپنا چمچہ مشترکہ پیالے میں نہ ڈالے تا کہ لوگ کراہیت محسوس نہ کریں ۔ لقمہ ہمیشہ دائیں جبڑے سے چبانا چاہیے اور بائیں جبڑے سے لقمہ چبانے سے احتراز کرنا چاہیے[1] ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ درویش کی مجلس میں کوئی شخص بائیں طرف کے دانتوں سے لقمہ چبا رہا تھا ۔ درویش نے اس سے پوچھا کہ وہ کس بزرگ کا مرید ہے ؟ اس نے جواب دیا کہ اس کے بائیں طرف کے دانتوں میں تکلیف ہے اس لیے وہ مجبوراً بائیں جبڑے سے لقمہ چبا رہا ہے[2] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ کسی شخص سے یہ نہیں پوچھنا چاہیے کہ وہ کس کا مرید ہے ، کیونکہ اس سے اس کی تحقیر کا پہلو نکلتا ہے ۔ ایک بار امیر خسرو سے کسی نے پوچھا کہ وہ کن کے مرید ہیں ؟ انہوں نے کہا کہ ان سے کون سی بے ادبی ہوئی ہے جو وہ ایسا سوال کر رہا ہے[3] ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ہر لقمہ منہ میں رکھتے وقت بسم اللہ کہنی چاہیے ۔ جب کھانا ختم ہو جائے تو الحمد للہ کہے ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۶ الف ۔
۲۔ ایضاً ۔
۳۔ ایضاً ۔

تو ان کے اوراد و وظائف فوت ہو جاتے ہیں ۔ ان کی بات سن کر حضرت نے فرمایا :

اذا جاء الاخوان سقطت النوافل

شیرازی نے دوبارہ وہی جملہ دہرایا تو حضرت نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ملنے آئے تو اس کے سامنے کلمۂ حق کہنا چاہیے اور کلمۂ حق کہنے سے اگر اوراد فوت ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے ۔ اگر کوئی شخص کسی کام کے لیے آئے تو اُسے کام میں لگا دے اور اوراد و وظائف فوت نہ کرے[1] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر نماز عصر کے بعد شہر میں داخل ہو تو وہ سیدھا لنگر میں نہ جائے ۔ وہ رات کو کسی دوسری جگہ قیام کرے اور اگلی صبح اشراق کے بعد لنگر میں داخل ہو[2] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص نئے کپڑے پہنے تو اُسے مبارک باد دینی چاہیے ۔ درویش کا مہمان اگر بیمار ہو جائے تو جب تک وہ صحت یاب نہ ہو جائے ، اُسے اپنے ہاں سے جانے نہ دے ۔ ایک بار خواجہ مبارک معروف ، جنہیں حضرت شیخ کامل کہا کرتے تھے ، حضرت کے ہاں آ کر ٹھہرے ۔ چند دن بعد ان کی آنکھ میں تکلیف ہو گئی ۔ انہوں نے حضرت سے اپنے گھر جانے کی اجازت طلب کی تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک صحت نہ ہو جائے اس وقت تک اجازت نہیں ملے گی ۔ تکلیف چونکہ ان کے گھر میں شروع ہوئی ہے اس لیے صحت بھی یہیں ہونی چاہیے[3] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ قبرستان سے سیدھا کسی مریض کی عیادت کو نہ جائے ۔ یہ امر مریض کے حق میں باعث برکت نہیں ہے ۔ اسی طرح کسی کی تعزیت کے بعد شادی کی تقریب میں شرکت کے لیے یا کسی مریض کی عیادت کے لیے نہ جائے ۔ راستے میں اگر کوئی مسجد نظر آئے تو تھوڑی دیر کے لیے وہاں رک جائے یا تھوڑی دیر کے لیے کسی جگہ بیٹھ جائے ، پانی پئے اور پھر جائے[4] ۔

۱۔ احسن الاقوال ورق ۱۲ الف

۲۔ ایضاً ، ورق ۱۳ ب ۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۱۵ الف ۔

۴۔ ایضاً ۔

گزرتے وہاں پہنچا ۔ شیخ نے نماز سے فارغ ہوتے ہی تلقین کی ابت بالدہ لی ۔ مسافر نے اپنا مصلا اپیٹا اور چلنے لگا ۔ شیخ نے جلدی سے سلام پھیرا اور معذرت چاہی ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کو زیادہ دیر تک انتظار میں نہیں رکھنا چاہیے ۔ مقیم پر واجب ہے کہ مسافر کو انتظار کی زحمت نہ دے[1] ۔

اگر کوئی شیخ کسی شخص کو کسی کے ہاں بھیجے اور صاحب خانہ اس کے ہاتھ شیخ کے لیے کپڑے ، نقدی یا شیرینی وغیرہ بھیجے تو شیخ انہیں قبول نہ کرے ۔ اُسے چاہیے کہ ان پر فاتحہ پڑھ کر واپس لوٹا دے[2] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو باریک کپڑے نہیں پہننے چاہییں ۔ درویش کی ایک صفت یہ بھی ہے کہ وہ کبھی خلوتی ہوتا ہے اور کبھی جلوتی ۔ اس زمانے میں لیلا لباس زیب تن کرنا یا کسی مجلس میں بلند آواز سے قرآن پڑھنا ، لوگوں سے سوال کرنے کے مترادف تھا ۔ اس لیے ان دونوں کاموں سے احتراز کرنا چاہیے ۔[3]

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے ہاں مسافر آئے تو صاحب خانہ اُسے دو گرم چیزیں فوراً فراہم کرے ۔

۱۔ ہاتھ منہ دھونے کے لیے گرم پانی ۔ ۲۔ گرم شوربا ۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ درویشوں کے پاس تین اوقات میں نہیں آنا چاہیے ۔

۱۔ نماز اشراق سے قبل ۔
۲۔ دوپہر کو قیلولہ کے وقت ۔
۳۔ نماز عصر کے بعد[4] ۔

جامع ملفوظات تحریر فرماتے ہیں کہ ایک روز شیخ داؤد حسن شیرازی حضرت برہان الدین غریب سے کہنے لگے کہ ان کے پاس لوگ آتے ہیں

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۱ الف ۔
۲۔ ایضاً ۔
۳۔ ایضاً ، ورق ۱۳ الف ۔
۴۔ ایضاً ، ورق ۱۲ الف ۔

اگر شیخ کی خانقاہ میں مسافر آ کر ٹھہرے تو خادم کو چاہیے کہ اُسے پانی کی جگہ اور قدمچا (بیت الخلاء) دکھا دے ۔ ادب کا یہ تقاضا ہے کہ مسافر خانقاہ سے بازار جائے تو واپسی پر خالی ہاتھ نہ آئے ۔ اگر اور کچھ میسر نہ ہو تو ایک کھیرا یا ککڑی ہی لیتا آئے[۱] ۔ حضرت فرماتے ہیں کہ ملک قنبر جب بھی سلطان جی کی خدمت میں آتا تو ایک کدو خانقاہ کے لیے ضرور ساتھ لاتا اور سلطان جی کے لیے بھی کچھ نہ کچھ ضرور ساتھ لاتا ۔ حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ یہ روش لازم نہیں ہے لیکن مستحب ہے ۔[۲]

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی شہر سے غیاث پور کی طرف جا رہے تھے کہ راستے میں ایک شخص سے مڈبھیڑ ہوئی ۔ وہ ایک خالی خوانچہ سر پر رکھے سلطان جی کی خانقاہ کی طرف جا رہا تھا ۔ حضرت نے اس سے فرمایا کہ درویشوں کے پاس خالی ہاتھ نہیں جاتے ، اگر اور کچھ نہیں تو وہ دو جیتل کے نان خرید کر خوانچہ میں رکھ لے ۔ اسی طرح خالی پیالے میں شربت یا مصری ڈال لینی چاہیے ۔ اگر کوئی شخص پاندان شیخ کی خدمت میں پیش کرنا چاہے تو اس میں پان رکھ لے[۳] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ درویشوں کے لیے چھری یا اُسترا نہیں لے جانا چاہیے ۔ اگر کوئی شخص یہ دونوں چیزیں درویش کے لیے لائے تو اُسے چاہیے کہ ایک سوئی بھی ساتھ لائے ۔ اس لیے کہ چھری اور اُسترا کاٹنے کے اوزار ہیں اور سوئی جوڑنے کے کام آتی ہے ۔ اگر کوئی شخص کسی درویش کی خدمت میں صرف چھری پیش کرنا چاہیے تو وہ گوشت کا ایک ٹکڑا بھی ساتھ لائے ۔ اسی طرح سوئی کے ساتھ دھاگا بھی ہونا چاہیے[۴] ۔

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک مسافر شیخ جمال الدین ہانسوی سے ملنے آیا ۔ شیخ اس وقت مسجد میں تھے ۔ وہ انہیں تلاش کرتے

۱۔ کھیرا اور ککڑی ان دنوں بڑے گراں ہیں ۔ اُس زمانے میں یہ کوڑیوں کے بھاؤ فروخت ہوا کرتے تھے ۔

۲۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۱ الف ۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۱۱ ب

۴۔ ایضاً ، ورق ۱۲ الف ۔

دی ہے، وہ بابا صاحب لے لیں ۔ وہ حضرت زکریا کی خدمت میں کوئی اور چیز پیش کر دے گا ۔ اس پر بابا صاحب نے فرمایا کہ وہ راستے میں رہزن بن کر نہیں بیٹھے ۔ جب وہ کسی دوسرے کو نقدی دینے کی نیت کرکے چلا ہے تو وہ اسے کیوں کر قبول کر لیں[۱] ۔

حضرت برہان الدین کے زمانے میں درویش کے لیے سب سے معتبر قسم یہ تھی کہ وہ اپنے شیخ کے مصلے پر ہاتھ رکھ کر قسم کھائے ۔[۲]

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک مرید جب سفر سے واپس آئے تو پہلے اپنے شیخ سے ملنے جائے، پھر اپنے گھر جائے ۔ اسی طرح جب سفر پر روانہ ہو تو اپنے اہل خانہ سے وداع ہو کر شیخ کی خدمت میں حاضری دے اور وہیں سے سفر پر روانہ ہو جائے[۳] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت نظام الدین نے شیخ نصیر الدین محمود اودھی کو اودھ جانے کے لیے وداع کیا تو انہوں نے کسی سے کہا کہ ان کی قیام گاہ پر جو گھوڑا بندھا ہوا ہے اُسے فلاں جگہ پہنچا دے کیونکہ شیخ سے وداع ہونے کے بعد اپنی قیام گاہ پر جانا ادب کے منافی ہے[۴] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمی مل کر ایک ہی برتن میں کھانا تناول کر رہے ہوں اور ان میں سے کوئی کسی کام کے لیے اٹھ جائے تو دوسرے کو چاہیئے کہ وہ بھی اتنی دیر کے لیے کھانے سے ہاتھ کھینچ لے[۵] ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ شیخ کو مرید کی تربیت صرف اللہ کی خوشنودی کی خاطر کرنی چاہیے ۔ شیخ میں لالچ اور بخل نہیں ہونا چاہیے ۔ اگر خدا اُسے القا کرے کہ فلاں نعمت فلاں مرید کو دے دے تو اس میں بخل سے کام نہ لے[۶] ۔

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۸ ب
۲۔ ایضاً، ورق ۹ الف
۳۔ ایضاً،
۴۔ ایضاً ۔
۵۔ ایضاً، ورق ۱۰ ب
۶۔ ایضاً ۔

ہیں وہ ان کے حق میں کیا کیا کرے؟ سلطان جی نے فرمایا کہ اگر وہ جزاک اللہ کہہ دیا کرے تو حق ادا ہو جائے گا۔[1]

حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی استراحت فرما رہے تھے کہ ایک مسافر آیا اور خدام سے کہنے لگا کہ اس نے گھوڑا خریدا ہے اور وہ اس خوشی میں کچھ رقم سلطان جی کی نذر کرنا چاہتا ہے۔ خدام نے کہا کہ وہ تو اس وقت آرام فرما رہے ہیں لہذا وہ رقم انہیں دے دے۔ اس نے وہ رقم حاضرین میں بانٹ دی۔ اتفاق سے چند روز بعد اس کا گھوڑا کھو گیا۔ وہ پریشان حال سلطان جی کی خدمت میں حاضر ہوا اور تمام قصہ انہیں سنایا۔ حضرت نے فرمایا جن لوگوں نے اس سے روپے لئے تھے ان سے کہے گھوڑا لا کر دیں۔ حاضرین نے کہا کہ انہیں کیا خبر کہ گھوڑا کہاں ہے؟ اس پر حضرت نے فرمایا کہ درویش کسی کی چیز ضائع نہیں کرتے۔ اگر انہیں کوئی ایک جیتل دے تو وہ اس کا دس جیتل کا کام کرتے ہیں۔ تب کہیں اس جیتل پر ان کا حق بنتا ہے[2]۔

ایک روز ایک شخص نے سلطان جی کی خدمت میں ایک تنکہ پیش کیا۔ اتفاق سے چند ہی روز بعد وہ شخص بیمار ہوگیا۔ حضرت کو جونہی اس کی علالت کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے حاضرین کو مخاطب کرکے فرمایا کہ اس کا دیا ہوا تنکہ اب تک ان کے دل میں اٹکا ہوا ہے لہذا اس کے لیے دعا کرنی چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ اسے صحت عطا فرمائے[3]۔

حضرت برہان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ پیر اپنے مرید کے اور استاد اپنے شاگرد کے سامنے کھڑا نہ ہو۔

دہلی میں عماد الدین تیر گر نام کا ایک شخص رہتا تھا اور اسے حضرت بہاء الدین زکریا کے ساتھ بڑی عقیدت تھی۔ ایک روز ایک شخص دہلی سے ملتان جا رہا تھا۔ عماد الدین نے اس کے ہاتھ حضرت زکریا کے لئے نقدی روانہ کی۔ جب وہ شخص اجودھن پہنچا تو بابا فرید الدین سے بھی ملا۔ اس نے بابا صاحب سے کہا کہ عماد الدین نے جو نقدی اُسے

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۸ ب
۲۔ ایضاً، ورق ۹ الف
۳۔ ایضاً۔

قرونِ وسطیٰ میں مسافر عموماً سراؤں یا خانقاہوں میں قیام کیا کرتے تھے - حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کا حق لنگر میں تین دن تک ہے ۔ اس کے بعد اُسے کوئی کام کرنا چاہیئے ۔ وہ یا تو ہمہ تن عبادت میں مشغول ہو جائے یا لنگر میں ہاتھ بٹائے یا وہاں سے رخصت ہو جائے ۱۔

حضرت اپنے مریدوں سے کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص کسی درویش کی ملاقات کو جائے تو جیسا وہ درویش کرے ویسا ہی ملاقاتی بھی کرے ۔ اگر درویش قیلولہ کر رہا ہو تو ملاقاتی بھی وہاں جا کر لیٹ جائے ۔ اگر وہ عبادت میں مشغول ہو تو یہ بھی وہاں جاتے ہی عبادت میں مشغول ہو جائے ۔ اسی طرح اگر درویش عمارت تعمیر کر رہا ہو تو زائر بھی اس کام میں اس کا ہاتھ بٹائے ۔۲

اگر کوئی درویش کسی کو گھڑا ، کوزہ یا لوٹا دینا چاہے تو اُسے چاہیئے کہ وہ خالی نہ دے ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی درویش کے لیے طشت یا چھاگل لے جائے تو اس میں کوئی چیز ضرور ڈال لے ۔ اگر کوئی چیز میسر نہ ہو تو تازہ پھل ، خربوزہ یا کھیرہ ہی رکھ لے ۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ان میں ایک سکہ ہی رکھ کر لے جائے ۔۳

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو کسی سے دستانے اور سونے یا چاندی کی انگوٹھی قبول نہیں کرنی چاہیئے ۔ جب حماد کاشانی کے دو بھائی حضرت سے بیعت ہوئے تو انہوں نے اپنی طلائی انگوٹھیاں حضرت کی خدمت میں پیش کیں ۔ حضرت نے فرمایا کہ انہیں بیچ کر جو رقم ملے اُسے حضرت سلطان المشائخ کے ایصال ثواب کے لیے خرچ کر دیں ۔۴

درویش کو چاہیئے کہ وہ کسی کی امانت نہ رکھے اور نہ کسی کا ضامن ہی بنے ۔ اسی طرح وہ کسی دستاویز پر اپنی گواہی نہ ڈالے ۔ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ نیکی کرے تو احسان مند جواب میں جزاک اللہ ضرور کہے ۔ ایک روز خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کا مجاور سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ اس نے عرض کیا کہ لوگ اُسے چیزیں دیتے

۱۔ احسن الاقوال ورق ۷ الف
۲۔ ایضاً ، ورق ۶ ب
۳۔ ایضاً ، ورق ۱۱ ب
۴۔ ایضاً ، ورق ۷ ب

کی بھر مار ہے لیکن حماد کاشانی نے اس پراف ذکر سے ہٹ کر قلم اٹھایا ہے اور اس نے اسے خانقاہی نظام کا دستور العمل بنا دیا ہے ۔

حضرت برہان الدین غریب کی عمر کا بیشتر حصہ حضرت سلطان المشائخ کی صحبت میں گزرا تھا ، اس لیے احسن الاقوال میں سلطان المشائخ کے بارے میں اہم معلومات ملتی ہیں ۔ افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ سلطان المشائخ کے سوانح نگاروں میں سے کسی نے بھی اس تصنیف سے استفادہ نہیں کیا ، حالانکہ حضرت برہان الدین غریب بہت سے واقعات کے عینی شاہد ہیں ۔ اسی طرح انہوں نے سلطان المشائخ سے بابا فرید الدین گنج شکر کے بارے میں کئی باتیں سنی تھیں ، انہیں بھی سند کا درجہ حاصل ہے ۔ اس لیے بابا صاحب کا کوئی سوانح نگار احسن الاقوال سے پہلو تہی نہیں کر سکتا ۔

اگر کسی شخص نے اس عہد کی چشتی خانقاہ میں رہنے والے درویشوں کے شب و روز کے آداب و مشاغل کا مطالعہ کرنا ہو ، تو اُسے احسن الاقوال سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی ۔

حماد کاشانی نے احسن الاقوال میں حضرت برہان الدین غریب کے ۲۹ اقوال مختلف عنوانات کے تحت نقل کئے ہیں ۔ جہاں کہیں حضرت کا ذکر آتا ہے ، فاضل مرتب ان کے نام کے بعد ''طیب اللہ قبرہٗ باحسن الطیب'' کے دعائیہ کلمات ضرور لکھتا ہے ۔

قول اول : حماد کاشانی نے قول اول پر ''روشہائے اصحاب طریقت و سنن ارباب طریقت'' کا عنوان لگایا ہے ۔ اس کے تحت موصوف لکھتے ہیں کہ حضرت برہان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جب مرید پیر کے پاس موجود ہو تو اس کے لیے پیر کے مشاہدہ سے بڑھ کر اور کوئی مشغولیت نہیں ہونی چاہیئے ۔ اُسے اسے ہی سب سے بڑا شغل سمجھنا چاہیئے ۔ اگر مرید کہیں دور رہتا ہو اور اُسے پیر کی صحبت میسر نہ ہو تو اُسے چاہیئے کہ وہ تصوف کی کسی کتاب کے چند صفحات روز پڑھ لیا کرے[۱] ۔

حضرت برہان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص دن میں ۷۵ بار سورۂ الم نشرح پڑھے گا ، اللہ تعالیٰ اس کے لیے رحمت کے دروازے کھول دے گا ۔

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۷ الف

نکلتی ہے۔ حضرت کا مزار اورنگ آباد سے سترہ اٹھارہ میل کے فاصلہ پر خلد آباد میں واقع ہے۔ سڑک کے بائیں جانب ایک چار دیواری کے اندر حضرت برہان الدین محو خواب ابدی ہیں۔ اسی احاطۂ قبور میں ریاست حیدر آباد کا بانی نظام الملک آصف جاہ اول اور ناصر جنگ شہید مدفون ہیں۔ حضرت برہان الدین کی درگاہ کے بالمقابل ایک ایسی ہی چار دیواری کے اندر شیخ زین الدین کا مزار ہے اور وہیں اورنگ زیب عالمگیر، شہزادہ اعظم اور امیر حسن علاسجزی کی قبریں ہیں۔

جامع ملفوظات

جامع ملفوظات نے متن میں دو جگہ اپنا نام حماد بن عماد کاشانی تحریر کیا ہے۔ ایک جگہ اس نے اپنے ایک بھائی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

برادرم مجمع الادب قدوۃ الاکتساب خواجہ رکن الدین کاشانی[1]

ایک موقع پر اس نے اپنے دوسرے بھائی کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

برادرم صدر الافاضل خواجہ برہان الدین کاشانی[2]

اس کا ایک تیسرا بھائی بھی تھا جس کا نام خواجہ مجد الدین کاشانی تھا۔ جامع ملفوظات نے اس کے نام سے پہلے "قدوۃ البلغا" لکھا ہے[3]۔ مؤخر الذکر دونوں بھائی حضرت برہان الدین غریب سے بیعت تھے[4]۔

احسن الاقوال کی اہمیت

حماد کاشانی نے جس محنت اور کاوش کے ساتھ احسن الاقوال کو مرتب کیا ہے، اس کی مثال ملفوظات نویسی کی تاریخ میں ڈھونڈے سے نہیں ملتی۔ اس عہد میں مرتب ہونے والے ملفوظات میں قصے کہانیوں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۰ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۷ الف

۳۔ ایضاً، ورق ۷ ب۔

۴۔ ایضاً۔

ساتھ ان کے دوستانہ مراسم تھے ۔ امیر خسرو اور امیر حسن علاسجزی جیسے با کمال حضرات ان کے دوستوں میں شمار ہوتے تھے[1] ۔ حضرت نصیر الدین چراغ دہلی کے ساتھ ان کے برادرانہ تعلقات تھے ۔

حضرت برہان الدین کو حضرت سلطان المشائخ کے ساتھ اس قدر عقیدت تھی کہ انہوں نے مدت العمر کبھی غیاث پور (بستی حضرت نظام الدین) کی طرف پشت نہیں کی ۔[2]

ایک بار موصوف حضرت نظام الدین اولیا کے جماعت خانہ میں بڑھاپے اور کمزوری کی وجہ سے کمبل تہ کرکے اس پر ٹانگیں پھیلا کر بیٹھ گئے ۔ سلطان علاء الدین خلجی کے اعزاء میں سے ملک نصرت اور علی زنبیلی نے حضرت سلطان المشائخ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت بے حد ناراض ہوئے ۔ انہوں نے فوراً اپنے خادم خاص اقبال سے کہا ۔ کہ برہان الدین سے کہو کہ وہ فوراً یہاں سے چلا جائے ۔ حضرت برہان الدین پریشان ہو کر اپنے گھر چلے گئے ۔ جب ان کے احباب کو اس واقعہ کا پتہ چلا تو وہ ان کے پاس اظہار افسوس کے لیے جانے لگے ۔ کئی روز بعد امیر خسرو اپنے گلے میں دستار ڈال کر سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں معافی دلوائی[3] ۔

حضرت برہان الدین غریب سات صد درویشوں کے ہمراہ دکن کی طرف روانہ ہوئے ۔ وہ درویش انہیں پالکی میں بٹھا کر دکن لے گئے ۔ دکن کی تاریخ میں ''پالکی کی آمد'' بڑی اہمیت کی حامل ہے[4] ۔ حضرت برہان الدین کے نام نامی کی مناسبت سے برہان پور کی بنیاد رکھی گئی اور یہ شہر مدتوں تک خاندیش کے فاروقی سلاطین کا پایہ تخت رہا ۔

حضرت برہان الدین اور ان کے ساتھیوں نے دکن کی سر زمین میں اسلام کی تبلیغ میں بڑی سر گرمی دکھائی ۔ ان کا انتقال ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء میں ہوا[5] ۔ ''نور عشق بود'' اور ''اولیاء خاص'' سے ان کی تاریخ وفات

۱۔ عبدالحق محدث ، ص ۹۳-۹۴ ''فضلائے زمانہ مثل امیر خسرو و امیر حسن و خوش طبعان دیگر اسیر محبت او بودند'' ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۹۴ ۳۔ ایضاً ۔

۴۔ شیخ محمد اکرام ، آب کوثر ، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۲ء ، ص ۳۱۴

۵۔ ایضاً ، ص ۳۱۲ ۔

احسن الاقوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت

محمد اسلم

مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں حضرت برہان الدین غریب کے ملفوظات پر مشتمل احسن الاقوال کے عنوان سے ایک نادر مخطوطہ محفوظ ہے۔[1] اس مخطوطہ کے ۹۷ ورق ہیں۔ اسے ۷۳۸ھ / ۱۳۳۷ء میں حضرت برہان الدین غریب کے ایک مرید حماد بن عماد کاشانی نے مرتب کیا تھا۔ موجودہ دور کے تاریخ دانوں کو قدیم مؤرخین سے یہ گلہ رہا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی تاریخیں صرف سلاطین اور بادشاہوں کے گرد گھومتی ہیں اور ان میں سے بعض تاریخیں تو شاہی دربار کا روز نامچہ بن کر رہ گئی ہیں۔ ان مؤرخین نے عوام کی مذہبی اور سماجی حالت کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ اس کمی کو صوفیاء کرام کی خانقاہوں میں مرتب ہونے والے ملفوظات نے کافی حد تک پورا کیا ہے۔ احسن الاقوال میں قرون وسطیٰ کے خانقاہی نظام اور صوفیہ اور عوام کی معاشرتی اور سماجی زندگی پر جس انداز سے قلم اٹھایا گیا ہے، اس کی نظیر اور کسی بزرگ کے ملفوظات میں نہیں ملتی۔

صاحب ملفوظات

حضرت برہان الدین غریب، سلطان المشائخ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ کے مرید اور خلیفہ تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے انہیں "صاحب شوق و ذوق" لکھا ہے[2]۔ اس عہد کے اہل علم اور مشائخ کے

۱۔ یونیورسٹی کلکشن فارسیہ، مذہب، تصوف نمبر ۲۱۸۔

۲۔ عبدالحق محدث: اخبار الاخیار، مطبوعہ دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۹۳

علامہ اقبال کی زندگی اور شاعری پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے ۔ یہ کتاب بلوچی ادب میں فکر و نظر کے لحاظ سے ایک اضافہ ہے سوانح نگاری اور ناقدانہ پیرائے کا اچھا نمونہ ہے ۔

ملک محمد رمضان منجھے ہوئے صحافی ، شاعر ، ادیب اور قلمکار ہیں علامہ اقبال کے فکر و اسلوب کو اپنانے کے علاوہ انہوں نے بال جبریل کا منظوم بلوچی ترجمہ بھی کیا ہے ۔ یہ کام بڑا کٹھن تھا ، مگر انہوں نے اس دشوار منزل کو بہ آسانی طے کر لیا ۔

مرحوم محمد حسین عنقا بلوچستان کے پہلے نامور صحافی ، بلوچی زبان کے اعلیٰ پایہ کے شاعر اور قلمکار تھے ۔ بلکہ سیاستدانوں کے بھی میر کارواں تھے ۔ انہوں نے بھی علامہ اقبال کے اسلوب اور فکر کے اثرات کو قبول کیا ہے ۔

نواب یوسف علی خان عزیز مگسی نے بلوچستان میں سامراج کے خلاف پہلی بار سیاسی جدو جہد کا آغاز کیا کیونکہ ان سے پہلے بلوچستان میں انگریزوں کے خلاف صرف مسلح جدوجہد ہی سے کام لیا تھا ۔ مرحوم یوسف علی خان کو مولانا ظفر علی خان اور علامہ اقبال کا قرب بھی حاصل تھا ۔ مرحوم نے اپنی اردو شاعری میں اقبال کے رنگ اور اسلوب کو اپنایا ہے ۔

بلوچی کے موجودہ شعرا جن ، میں کریم دشتی ، ملک طوق ، صدیق آزاد ، قاضی عبدالرحیم صابر ، مولانا خیر محمد ندوی ، احمد جگر ، غنی پرواز ، بشیر بیدار وغیرہ کسی نہ کسی طرح سے اقبال کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ۔

بات کا سلسلہ طویل ہوتا جاتا ہے ۔ بات ہی کچھ ایسی دلچسپ ہے کہ مختصراً بیان کرنا ممکن نہیں ۔ یہ چند نمونے جو پیش کئے گئے "مشتے از خروارے" ہیں ۔

ہر بڑا شاعر خواہ کسی زبان کا ہو ، دنیا کے تمام شاعروں کو متاثر کرتا ہے ۔ اقبال عظیم شاعر تھے ۔ ان کی فکر ہمہ گیر اور ہمہ جہتی تھی ان کی فکر اور اسلوب کی گرفت سے بلوچی شاعری بھی جگمگا اٹھی ۔ اسی طرح چراغ سے چراغ جلتے ہیں ۔

ہنا کن ہنچولیں من آپے تا تو انہیں دل جہانءَ سوربچ
کہیں ءَ ظلم ءِ صیادءَ گون باگ د بوستان ءَ سوج
کئی بیم ءَ ترا اے زلد گانی ءَ کنگ در گور
چہ وت سرے را اے بے رحمین زمین و آسمانءَ سوچ

یعنی : ایک آہ رسا ہو جو فرسودہ دنیا کو جلا ڈالے۔ صیاد کے ظلم سے رہائی کے لئے گلشن میں آگ لگا دے۔ خوف سے کیوں زلدہ در گور ہو۔ جان کی پروا نہ کر اس بے رحم آسمان اور زمین کو جلا ڈال۔

مراد ساحر کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔ جو اقبال کے اس شعر کے ہم معنی ہے۔

خودی کے نگہباں کو ہے زہر ناب
وہ نان جس سے جاتی رہے اس کی آب

ساحر : بکن پہرلیز بہ اے رزقءَ کہ بارت الت لنگ و ناموسءَ
بسیند ءَ گلامی ءَ اے چرپین چنڈے نان ءَ سوچ

بلوچی ادب کا ایک اور نمایاں نام غوث بخش صابر کا ہے۔ انہوں نے علامہ کی کئی غزلوں کا ترجمہ حسن و خوبی سے کیا ہے۔ صابر نے علامہ سے فکری اثر بھی لیا ہے۔

اقبال کہتا ہے :

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

ساحر کہتا ہے :

قد ستک دست و بازو مومنانی سست و مگمراہیں
پہ چوریں دژمن ءَ چو آس و لیت و انکرو بیران

بلوچی زبان کے اکثر و بیشتر شعرا نے اقبال کے اسلوب اور رنگ کو اپنایا ہے اور فکری طور پر ان سے اثر لیا ہے۔ بلوچی میں اقبال کے رنگ میں بے شمار ترانے لکھے گئے ہیں۔ وطن دوستی، اسلامی اتحاد اخوت و مساوات اور شاہین کے موضوعات پر کثرت سے نظمیں لکھی گئی ہیں۔

اقبال پر کام کرنے والوں میں بزرگ اور بلند پایہ ادیب میر مٹھا خان مری کا نام سر فہرست ہے۔ میر صاحب نے "در گال اقبال" کے عنوان سے

نقاد تھے ۔ ان کے کلام میں بھی اقبال کا اسلوب اور فکری اثر نمایاں ہے مرحوم ہاشمی کے چند بلوچی اشعار ملاحظہ ہوں ۔

من گون بے ساریء سوبے ہرتنگ
ترسن ایشنت کہ ہدا ساز کئے

ترجمہ : میں نے عالم مدہوشی میں سب کچھ پا لیا خوف دامن گیر ہے کہ دوبارہ ہوش میں نہ آؤں ۔

ماہرنگ ءِ سوگا الت در دورنج سگا نشی
کہ چشین کلگ لہ کنان شات پہ گلء ِ نامہ

ترجمہ : یہ رنج و الم محبوب کا تحفہ ہے ۔ ہم بخوشی برداشت کریں گے مسرتوں پر کبھی کوئی شکوہ کر سکتا ہے ۔

ایک اور شاعر احمد زہیر کا تذکرہ بھی ضروری ہے جیسے کہ شعر ِ مولانا روم جسے علامہ اقبال نے تضمیناً استعمال کیا ہے :

ہر نبائے کہنہ کا بادال کنند   اول آن بنیاد را ویران کنند

عسوچت د پتران کہنیانا نوکیں قصہ بیارت
دگر نوکیں سرے بالو ارکین پا گواجہ بیارت
دگر نوکین زمین آزمانے لوکین دنیائے
دگر استارے نوکین روشنین روچ و شعبے بیارت

ترجمہ : پرانے دفتر و دیوان کو آگ لگا دو ۔ اک نئی داستان کی بنا ڈالو ۔ نئی دنیا میں نئے فرمانرواوں کی ضرورت ہے ۔ نئی دنیا کی زمین بھی نئی آسمان بھی نیا ہو ۔ نئے اور روشن ستارے ہوں ۔ نئے روز و شب ہوں اسی طرح مراد ساحر کہتے ہیں ۔

در نوکین دربگیچ ات ہار ہبر ءِ لگندان
بہیت دم پہ دم گون ہرکء من آوت سر الگندان

ترجمہ : مجھے اس رہنما کی تلاش ہے جو نئی راہوں پر لے چلے جو موت سے بھی آنکھیں دو چار کر سکے

مراد ساحر آگے چل کر کہتا ہے :

سے دل پذیر رد و بدل بھی کی ہے اور ایک نئے اسلوب کی طرف نوجوان شاعر کو مائل کیا ہے۔

عطا کی ایک معروف بلوچی آزاد نظم کا ترجمہ ملاحظہ ہو

عالم نزع میں یعنی پھٹی آنکھوں کی خاموشی بھی ایک زبان ہے۔ مگر اسے دیکھنے کے لئے جداگانہ بصیرت چاہیے اور اسے سننے کے لیے الگ سماعت درکار ہے۔ عالم ہست و بود کا عظیم رستا خیز آنے والی نسلوں کے لئے نزع کا عالم ہے۔

بینائی کے باوجود آنکھیں بے نور ہیں
قوت سماعت موجود ہے مگر سننے سے محروم ہیں
روح موجود ہے مگر زندگی مفقود ہے

عطا شاد کے ان اشعار کو سن کر بے اختیار اقبال کا یہ شعر یاد آ جاتا ہے۔

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستا خیز ہے ساقی

مرحوم آزاد جمالدینی ایک بلند پایہ شاعر اور ادیب تھے۔ انہوں نے مرتے دم تک بلوچی ادب کی خدمت کی اس خدمت میں تمام مال و دولت لٹا دی اور متاع جان بھی نثار کر دی۔ آزاد کی ایک بلوچی نظم کا اردو ترجمہ ملاحظہ ہو۔

افسردہ شمع پھر سے درخشاں کریں گے ہم
ہر قلب ہر نظر کو فروزاں کریں گے ہم
بخشیں گے ہم عروس وطن کو جمال نو
مشاطگئی زلف پریشاں کریں گے ہم
ہر کہنہ رسم جس سے ہے بیمار ذہن قوم
اسکو رہین آتش سوزاں کریں گے ہم
ہر نقش جہل و ظلم و شقاوت مٹائیں گے
اپنے وطن کو رشک گلستاں کریں گے ہم

یہ عہد یہ عزم ، لہجہ کی یہ توانائی اقبال کی یاد دلاتی ہے۔

سید ظہور شاہ ہاشمی مرحوم بلوچی کے مایہ ناز شاعر و ادیب اور

ہو گیا ۔ خودی سے موت کو شکست دی جا سکتی ہے ۔ خودی کا چمن خزاں سے نا آشنا ہے ۔

اقبال کی نظر میں عشق کا بھی ایک خاص مقام ہے ۔

عشق دم جبرئیل ، عشق دل مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام!
عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات ، عشق سے نار حیات

یا

کبھی مولا علیؓ خیبر شکن عشق!

پیر محمد زبیرانی کے ہاں عشق ملاحظہ ہو ۔

عشق زندن ، عشق بودن عشق نامن خالقءِ
عشق قرآن ، عشق ایمان عشق دین من آدمءِ
عشق رحمت عشق برکت عشق حجے اکبرے
عشق بازوئے علی ئن عشق ساہن عاشقءِ

ترجمہ : عشق اصل حیات ہے ۔ عشق ہستی ہے ، عشق خالق کا نام ہے عشق قرآن ہے ، عشق ایمان ہے ، عشق دین ہے ، عشق ہر انسان کی زندگی کا دارومدار ہے ، عشق رحمت و برکت ہے ، عشق حج اکبر ہے ، عشق بازوئے حیدر ہے ، خیبر شکنی ہے ، عشق مشتاق کی زندگی ہے ۔

پیر محمد زبیرانی نے جہاں اقبال کے فکر کو اپنایا ہے وہاں انہوں نے اقبال کے کلام کا ترجمہ بھی کیا ہے ۔

نوجوان شعرا میں عطا شاد نے بلوچی شاعری کو جدید رنگ سے آشنا کیا ۔ عطا شاد اپنا ایک نیا لہجہ لے کر بلوچی شاعری میں داخل ہوا ہے جس کی انفرادیت بلوچی اور اردو غزلوں میں نمایاں ہے ۔ عطا کی فکر میں جو نے خوف اور کہستانوں کی گونجتی آواز ہے اس میں اقبال کا فیضان بھی شامل ہے ۔

ع کہساروں کی عطا رسم نہیں خاموشی

عطا نے اقبال کے اشعار کا منظوم ترجمہ بھی کیا ہے اور ان پر تضمینیں بھی لکھی ہیں ۔ عطا نے اقبال کے اسلوب کا اثر بھی لیا ہے ۔

چنانچہ عطا نے بلوچی جور میں اپنی نظموں کے مطالب کے لحاظ

قدم قدم روان بیت دلیرو پہلوان بیت
گر آسمان شمے سرا پرشت پر غضب بیت
پہ لام و لنک آدمی سران وتی دیان بیت

ترجمہ : بڑھے چلو بڑھے چلو ، دلیر اور پہلوان بنو - اگر تم پر آسمان ٹوٹے تو تم اور بھی غضبناک ہو جاؤ - اپنی جان قربان کرکے انسانیت کی لاج رکھو -

علامہ کے ہاں دل کو ایک خاص مقام حاصل ہے کہتے ہیں :

دل کی آزادی شہنشاہی ! شکم سامان موت
فیصلہ تیرا تیرے ہاتھوں میں ہے ، دل یا شکم ؟

دل کے بارے میں علامہ اقبال نے بہت کچھ کہا ہے بلوچی کے کہنہ شاعر ، ادیب اور صوفی جناب پیر محمد زبیرانی کے اشعار بھی سنیئے -

نہ ہنچوں ہوں ترلپے الت اے دل
منٰن ملکے ءِ شہرے الت اے دل
دریاب الت ہا پایان لئے نی
سمندر موج و بحرے الت اے دل
دل آہا الت کہ کلیت صد جہاں
کہ ہوں ہا رو ہورے انت اے دل
دل آ ہمرا کن مان ضف تہارا
کہ روکین شو چرا گے انت اے دل

ترجمہ : یہ دل محض خون کا ایک قطرہ نہیں ، بلکہ ایک لا محدود دنیا ہے ، موج در موج ایک طوفان ہے ، یہ دل اندھیری راتوں میں ایک مشعل ہے

فلسفہ خودی کے بارے میں پیر محمد زبیرانی کچھ یوں کہتے ہیں :

گان کس ءِ خودی ءَ گپت محکم
جہان ءَ مان دوئن ءَ بیت بے گم
مرد کانی خودی الت زلدگانی
چہ کا ہوش ءَ خودی ءِ درچک بے گم

یعنی : جس نے اپنی خودی پہچان لی ، وہ دونوں جہانوں میں ممتاز

ہے - جس نے قوم ، وطن ، دین اور ایمان کو ایک لقمہ نان کی خاطر فروخت کر دیا -

فلسفہ خودی کے بارے میں اقبال کہتا ہے :

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی
نہیں ہے سنجرو طغرل سے کم شکوہ فقیر

اور یہی موضوع میر گل خان نصیر کے ہاں کچھ اس طرح ہے -

وت بوشتت وتی پا دانی سرا وت واجہ بیئے کارانی وتی
تقدیر گئی دستنت مگر ، پرواہ پہ طلا وسیم مکن

ترجمہ : خود پہ بھروسہ کرو - اپنے پیروں پر کھڑے ہو جاؤ ، تم حکمران ہو - تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے مال و زر کی پروا مت کرو -

اقبال کہتا ہے :

ع شمشیر و سناں اول ، طاؤس و رباب آخر

گل خان نصیر نے اسی بات کو اس طرح کہا ہے :

اشتگن سگارا ، زرتگن چنگ و رباب
داتگن ماتی دیا ءَ بستگن زہرین تناب

اقبال کہتا ہے :

ع ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

گل خان نصیر کے الفاظ میں یہی موضوع اس طرح ہے -

وت شمے دستءَ الت مردان بخت و تقدیرے مہار
وخت ہمیشدت بڑز گفت آزاتیءَ مردان توار

ترجمہ : مسلمانوں نے شمشیر آبدار کو رکھ کر چنگ و رباب کو سنبھالا - اس لئے زنجیروں میں جکڑے گئے -

اے مرد مومن تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے اٹھو اور آزادی کا نعرہ لگاؤ -

میر گل خان نصیر قوم کے جوانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

کی شاعری کے بعض پہلو پیش کئے جا سکتے ہیں جن میں علامہ کی فکر اور انداز بیان کے اثرات نمایاں ہیں۔ میر گل خان کے شعروں کے پہلے مجموعے کا نام "گلبانگ" تھا جو یقینا "بانگ درا" کے زیر اثر اس نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ میر گل خان نصیر نے علامہ کے کلام کے تراجم بھی کئے۔ اور تصانیف بھی لکھی ہیں۔ ہم یہاں فکری اثرات کے چند نمونے پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے کہتا ہے :

گر تومیخواہی مسلماں زیستن   نیست ممکن جز بقرآں زیستن

اور میر گل خان کہتا ہے۔

توچی کسے مسلماں نبیستئے   صاحب ایمان و قرآن نستیئے
گرمن روگشتن مفا کردن بھن   تو نبی ء زیر فرمان بیئے
سجدگء کپتی پرانگء درگاہء   لا اللہ ء تو نگہبان نبیتئے
مومن و کفرء گلامی چون بیت   تو گلام بیتئے مسلمان نہ بیتئے

میر گل خان نصیر کے ان بلوچی اشعار کا مطلب کچھ یوں ہے "اگر تم صاحب ایمان و قرآن نہیں ہو تو سب کچھ ہو سکتے ہو مگر مسلمان نہیں ہو سکتے۔ تمہاری مسلمانی اس وقت تک مکمل نہیں جب تک کہ تم ہر طرح سے رسول خدا صلعم کی پیروی نہیں کرو گے۔ اگر میں غلط کہتا ہوں تو بے شک گردن زدنی ہوں تم جو فرنگ کے در پر سجدہ ریز ہو۔ تو لا اللہ کی نگہبان کے لائق کیسے ٹھہرائے جا سکتے ہو۔ مومن اور پھر کافر کی غلامی یہ نا ممکن ہے۔ اگر تم نے غلامی قبول کی تو تم مسلمان نہیں ہو۔"

اقبال کہتا ہے :

جعفر از بنگال و صادق از دکن   ننگ آدم ، ننگ دیں ، ننگ وطن !

اس موضوع پر میر گل خان نصیر کے بلوچی اشعار ملاحظہ ہوں۔

اے وتی قوم عزت و ننگء   آے وتی ملک و تاج واورنگء
گرتہ سودا گون واجہ افرنگء   است گدارے جعفرے رنگء
اتے وتی قوم و دین و ایمانء   گرتہ سودا بہ نگہبے نانء

ترجمہ : یعنی جس نے قوم کی عزت و ناموس وطن کی آزادی اور اقتدار کو انگریزوں کے ہاتھ بیچ ڈالا ، وہ جعفر جیسا غدار ہی ہو سکتا

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لیکر تابخاک کاشغر

اس اتحاد کی خاطر اقبال کبھی عالم عرب کو بیدار کرتا ہے ، کبھی عجم کو پکارتا ہے ، کبھی ترک اور افغان کو ان کا منصب یاد دلاتا ہے۔ اور کبھی ہندی مسلمان کو اس کی عظمت رفتہ سے روشناس کراتا ہے۔ اور جب بلوچستان پہنچتا ہے تو بڈھے بلوچ کا روپ دھار کر بلوچوں کو خواب خرگوش سے جگاتا ہے۔

ہو تیرے بیاباں کی ہوا تجھ کو گوارہ
اس دشت سے بہتر ہے نہ دلی نہ بخارا

علامہ اقبال نے برصغیر میں اسلامیان ہند کے لئے ایک الگ مملکت کے قیام کی تجویز پیش کی ۔ تاکہ مسلمان قرآن و سنت کے مطابق اپنی جدا گانہ اور آزاد سر زمین پر زندگی بسر کر سکیں ، اقبال کا یہ پُر سوز مطالبہ مسلمانوں کے دل میں اثر کر گیا ۔ انہوں نے اس تجویز کو دل سے قبول کیا ۔ شدید جد و جہد اور بے پناہ قربانیوں کے بعد آزادی حاصل کی ۔

علامہ اقبال کی آواز پر لبیک کہنے کا مطلب یہ تھا کہ قوم نے ان کے مافی الضمیر کو پا لیا تھا ۔ شاعروں ، ادیبوں اور دانشوروں نے ان کے فلسفے کو سمجھ لیا تھا ۔ ان کے پیغام کو قبول کرکے عوام تک پہنچانے کا بیڑا اٹھا لیا تھا ۔ علامہ اقبال کے کلام کے تراجم دنیا کی اکثر زبانوں میں کئے جا چکے ہیں ۔ ملک کے اندر بھی علاقائی زبانوں کے شعرا اور قلم کاروں نے اس سلسلے میں اہم کام کیا ہے اور مسلسل کام کر رہے ہیں کیونکہ اقبال زمانے کا تسلسل ہیں اور ان پر ہمیشہ کام ہوتا رہے گا ۔

بلوچی زبان میں اقبال پر جو کام ہوا ہے ۔ وہ کئی لحاظ سے تاریخی اور ادبی اہمیت کا حامل ہے ۔ اس کے ایک سرسری جائزے کے لئے بھی ایک دفتر درکار ہے ۔ اس مختصر مضمون میں بس اتنی ہی گنجائش ہے کہ اقبال کے کلام کے تراجم اور ان کے کلام کے اثرات کی طرف اشارے کئے جا سکیں ۔

بلوچی کی جدید شاعری پر اقبال کی چھاپ واضح طور پر نظر آتی ہے موجودہ دور کے بلوچی شعرا کے سرخیل اور ملک الشعرا میر گل خان نصیر

علامہ اقبال اور بلوچی ادب

نادر قمرانی

بخود خزیدہ و محکم چو کوھساران زی
چوخس مزی کہ ہوا تند و شعلہ بیباک است

ایک انوکھی آواز ابھری اس کی گونج کوہ و صحرا میں پھیل گئی۔ اس میں تلخی، درشتگی اور شیرینی بھی تھی۔ پارس نے اسے مزدک سمجھا اور ہند نے اسے کالی داس کہا۔ مگر یہ جلال الدین رومی کی روح تھی جو آدم گم گشتہ کی تلاش میں اقبال کے روپ میں نمودار ہوئی اور:

حرف بااھل زمین زلدالہ گفت
حور و جنّت را بت و بتخانہ گفت

شاعر نے اسے شاعرانہ نکتہ سنجی کہا۔ اللہ والوں نے اسے تصوف کا نام دیا۔ اور فقیہہ شہر چیں بہ جبیں ہوئے۔

واعظ تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں

ہر شخص نے اپنے ظرف اور بساط کے مطابق علامہ اقبال کو سمجھا اور پہچانا اور اسی اندازے کے مطابق ان سے اثر لیا۔ کسی نے انہیں قومی شاعر سمجھا۔ کسی نے بین الاقوامی شاعر کہا۔ ایک بات سب کی سمجھ میں مشترک تھی۔ وہ یہ کہ اقبال کے کلام میں حرکت ہے "عمل" گرمی رفتار اور خودی کا شعلہ ہے جو آدمی کی شخصیت کو روشن کر دیتا ہے۔

اقبال فلسفہ خودی کے پیام بر اور پان اسلام ازم کے داعی ہیں۔ اسلامی اتحاد کے علمبردار ہیں۔

علامہ اقبال

(صوفی تبسم کی نظر میں)

مرتبہ

نثار احمد قریشی

حضرت علامہ اقبالؒ کے فکر و فن پر صوفی تبسم (مرحوم) نے وقتاً فوقتاً تقاریر اور مضامین کی شکل میں جو کچھ لکھا، وہ علامہ سے ان کی ذہنی وابستگی کا نتیجہ ہیں۔ یہ مواد مختلف رسائل اور اخبارات میں بکھرا پڑا ہے، ان میں سے جو مل سکا، یکجا کرکے کتابی صورت میں پیش خدمت ہے۔ ان مضامین کو زمانی اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے تاکہ ہر مضمون کا سالِ تصنیف قاری کے ذہن میں رہے۔

علامہ اقبالؒ کے ساتھ صوفی تبسم کی عقیدت کا آغاز طالب علمی کے زمانے سے ہوا اور تاحیات قائم رہا۔ انہوں نے علامہ کے افکار و نظریات کو بحیثیت استاد اور شارح ایک طویل مدت تک طلبا کی کئی نسلوں کے ذہنوں میں منتقل کرنے فریضہ انجام دیا۔

بحیثیت مجموعی، یہ کتاب اقبالیات کے مطالعہ میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔

صفحات : ۸ + ۲۱۴ - قیمت : ۳۰ روپے

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

ہیں کہ ولی کو ان کے انتقال (۱۷۲۰ - ۱۷۲۵) کے کوئی ڈھائی صدی بعد ڈاکٹریٹ کا موضوع بنایا گیا۔[1] میر (۱۸۱۰ء) پر ڈیڑھ صدی بعد[2] اور غالب پر ان کے انتقال (۱۸۶۹ء) کی کوئی آٹھ دھائیاں گزر جانے کے بعد ڈاکٹریٹ کی اعلیٰ اسناد فضیلت عطا کی گئیں۔[3] جبکہ اقبال پر ان کے انتقال کے پانچویں برس ہی ڈگری مل گئی اور ڈگری ملنے کا یہ عمل ایک فی سال کی اوسط سے آج تک چلا آ رہا ہے۔

اسی لیے میں یہ کہتا ہوں کہ علامہ اقبال ہمارے شعر و ادب کی ان خوش قسمت استثنیات میں سے ہیں، جو حین حیات اہل علم کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہیں اور ہماری یونیورسٹیوں کا تو وہ بالخصوص بہت ہی مرغوب موضوع رہے ہیں اور آج بھی وہ سب سے زیادہ محبوب موضوع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کشش اور توجہ میں ان کی عظمت، وسعت، ان کی گہرائی اور بحیثیت مجموعی ان کی آفاقیت کا اشارہ مضمر ہے۔

[دوسری اقبال عالمی کانگرس، لاہور ۹ - ۱۱ نومبر ۱۹۸۳ء کے لیے لکھا گیا]

۱۔ ''کلیات ولی'' (ترتیب و تہذیب)، ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، لکھنؤ، ڈی لٹ، ۱۹۵۷ء (ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی ۱۵ - جون ۱۹۷۹ء، صفحہ ۴)

۲۔ ''مطالعۂ میر''، ڈاکٹر سید نواب حسین، الہ آباد، پی ایچ ڈی، ۱۹۵۰ء (ہفت روزہ ہماری زبان، دہلی، ۸ - مئی ۱۹۷۹ء، صفحہ ۳)

۳۔ ''غالب : ہز لائف اینڈ پرشین پوئٹری'' ڈاکٹر سید عارف شاہ گیلانی، بمبئی، پی ایچ۔ ڈی ۱۹۴۷ء (شہنشاہ سخن مرزا غالب کے فارسی کلام پر ناقدانہ نظر، کراچی، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۱۵)

۱- شہناز اختر :
''اقبال کے فکر و فن کے سماجی اور تہذیبی رشتے''[۱]
نگران : ڈاکٹر عبدالحق شعبۂ اردو ، دہلی یونیورسٹی ، ۱۹۷۹ء

۲- محمد ایوب خاں :
''اقبال اور اردو غزل''[۲]
نگران : عبدالقوی دسنوی شعبۂ اردو ، سیفیہ کالج ، بھوپال ، ۱۹۸۰ء

باقی سات کی خیریت کے بارے میں اس دوران کچھ سن گن نہیں مل پائی ، عجب نہیں کہ بعض ترک کار کر چکے ہوں اور کچھ تکمیل کار میں لگے ہوئے ہوں یا منزل مراد پا چکے ہوں ۔

پچھلے پانچ سال کی مدت میں ایم ۔ اے کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں یونیورسٹیوں میں لکھے گئے مقالات کا احاطہ ایک بڑی فرصت چاہتا ہے ، صرف پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ہی کے مختلف شعبوں میں ۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء تک ایم ۔ اے کے لیے لکھے گئے مقالات کی تعداد ایک چوتھائی سینکڑے سے کم نہیں ۔

اقبال کے افکار و ادبیات پر ان کے انتقال کے بعد اب تک کے پینتالیس برسوں میں مشرق تا مغرب پی ایچ ۔ ڈی یا ایم ۔ فل وغیرہ کی ۳۵ ہی کے لگ بھگ اسناد دی جا چکی ہیں ۔ ایم اے کے جو تنقیدی اور تحقیقی مقالات پاکستان اور بھارت کی مختلف یونیورسٹیوں میں اب تک لکھے گئے ان کی تعداد بلامبالغہ سینکڑوں تک پہنچتی ہے ۔

اقبال یونیورسٹیوں میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ٹھہرے ۔ یہ امتیاز اردو شعر و ادب کی پوری تاریخ میں ، کسی بھی دور اور کسی بھی مرتبے کی کسی دوسری شخصیت کے حصے میں نہیں آیا ۔ ولی ، میر اور غالب اردو ادب کے تین مسلمہ اکابر ہیں ۔ اقبال ان کے پیش رو ہیں لیکن وہ ولی ، میر یا غالب سے ان معنی میں خوش نصیب

۱- ہفت روزہ ، ہماری زبان ، دہلی ، ۱۵ - مئی ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۵
۲- مجلہ سیفیہ ، یادگار اقبال ، جلد ہفتم ، بھوپال ۱۹۸۰ ، ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۳۳۹

فن پر عربی فکر و ادب کے اثرات'' ان کے نگران شعبۂ اقبالیات کے چیرمین پروفیسر مرزا محمد منور ہیں ۔ محمد یوسف مغل ، تحقیقی کام میں مصروف ہیں ۔

پچھلے پانچ برسوں میں ہندوستان کی تین یونیورسٹیوں میں اقبالیات سے متعلق پی ایچ ۔ ڈی کے لیے لیا رجسٹریشن ہوا :

۱۔ غلام نبی حلیم :
''اقبال اور تصوف''
نگران : ڈاکٹر اسد اللہ کامل ، شعبۂ اردو ، کشمیر یونیورسٹی ،[۱] ۱۹۷۸ء

۲۔ دینش چند :
''اقبال اور دن کر''
نگران : ڈاکٹر امیر اللہ خان شاہین اور ڈاکٹر تارا چرن رستوگی شعبۂ اردو ، کلکتہ یونیورسٹی ،[۲] ۱۹۷۹ء

۳۔ فہمیدہ خاتون :
''اقبال کی شاعری میں ہندوستانی قومیت کے تصورات''
ڈاکٹر عبدالرؤف ، شعبۂ اردو کلکتہ یونیورسٹی ،[۳] ۱۹۷۹ء

اقبال کے صد سالہ جشن ولادت سے پہلے ہندوستان کی چھ یونیورسٹیوں میں دس اسکالرز اقبال سے متعلق پی ایچ ۔ ڈی کی سطح کے تحقیقی کام میں مصروف تھے[۴] ۔ ان میں سے ایک ڈاکٹر تارا چرن رستوگی کو اس عرصے میں ڈاکٹریٹ تفویض ہوئی ، دو کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ کام میں منہمک ہیں :

۱۔ ہفت روزہ ، ہماری زبان ، دہلی یکم جون ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۳

۲۔ ہفت روزہ ، ہماری زبان ، دہلی ، ۲۲ ۔ جون ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۳

۳۔ ہفت روزہ ، ہماری زبان ، دہلی ، ۲۲ ۔ جولائی ۱۹۷۹ء ، صفحہ ۳

۴۔ تفصیل کے لیے رجوع کیجیے : جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ ، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ، صفحہ ۳۰۲-۳۱

۱۹۸۲ء تک کے پانچ برسوں میں ، شعبۂ اردو ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے بہ تفصیل ذیل چار اسکالرز ، پی ایچ ۔ ڈی کے لیے رجسٹریشن کرانے میں کامیاب ہو سکے[1] :

۱۔ محمد صدیق جاوید :
فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ
نگران : ڈاکٹر عبادت بریلوی ، ۱۹۷۸ء

۲۔ ناہید سلطانہ :
کلام اقبال میں اعلام و اماکن کی فکری اہمیت
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ، ۱۹۷۹ء

۳۔ ثریا جبین ملک :
شارحین اقبال ۔ تحقیقی و تنقیدی جائزہ
مرزا محمد منور ، ۱۹۸۱ء

۴۔ صابر حسین کلوروی :
باقیاتِ شعرِ اقبال کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ
ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا ، اور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، ۱۹۸۲ء

پہلے اسکالر محمد صدیق جاوید ، اپنا تحقیقی کام اور سفر تقریباً مکمل کر چکے ہیں ، امید ہے کہ وہ مقالہ اسی برس ڈگری کے لیے پیش کر دیں گے ۔ باقی تین اسکالرز کام میں مصروف ہیں ۔ ناہید سلطانہ کا کام تکمیل کے مرحلے میں ہے ۔ ثریا جبین اور صابر حسین ابتدائی تیاری کی منزل میں ہیں ۔

دسمبر ۱۹۸۰ء سے ایک کل وقتی وظیفہ یاب ریسرچ اسکالر محمد یوسف مغل ، شعبۂ اقبالیات ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے وابستہ ہیں ۔ پی ایچ ۔ ڈی کے لیے ان کا منظور شدہ موضوع ہے : ”حضرت علامہ اقبال کے فکر و

۱۔ ڈاکٹر سید معین الرحمٰن : (الف) اورینٹل کالج میگزین ، لاہور شمارہ خاص ۱۹۸۲ء ، صفحہ ۳۵۱-۳۵۴ ، (ب) اخبار اردو ، کراچی ، اپریل ۱۹۸۳ء ، صفحہ ۲۰-۲۱

۴- بلقیس سراج	اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ	۱۹۸۱ء
۵- زاہدہ پروین	اقبال پر غالب کے فکر و فن کا اثر	۱۹۸۲ء
۶- فریدہ بانو	اقبال اور کشمیر	۱۹۸۲ء
۷- زرینہ بٹ	اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ	۱۹۸۲ء
۸- بشیر احمد نحوی	اقبال اور تصوف	۱۹۸۲ء
۹- نذیر احمد شیخ	اقبال اور سوشلزم	۱۹۸۲ء
۱۰- طالعہ افروز	اقبال اور فنون لطیفہ	۱۹۸۲ء
۱۱- نثار حسین مسعودی	اقبال اور مولانا رومی	۱۹۸۲ء
۱۲- سبھاش چندر آئمہ	اقبال اور جدید اردو شاعری	۱۹۸۲ء
۱۳- محمد شفیع سنبلی	کشمیری شعراء پر اقبال کا اثر	۱۹۸۲ء

ان اسکالرز میں سے پہلے دس کو ایم - فل کی ڈگری مل چکی ، موخر الذکر تین اسکالرز کام میں مصروف ہیں - ایم فل پا لینے والے اسکالرز میں سے پانچ : (محمد امین اندرابی ، نصرت اندرابی ، شفیقہ رسول ، بلقیس سراج اور فریدہ بانو) کا پی ایچ ڈی کے لیے داخلہ ہو چکا ہے اور وہ اپنے کام میں مصروف ہیں -[1] ان سب اسکالرز کے کام کی رہنمائی کی خدمت بحیثیت مجموعی پروفیسر آل احمد سرور کے سپرد رہی - ایک دوسرے ماخذ کے مطابق[2] ایک اسکالر : خورشید اختر نے ''اقبال اور مارکسزم'' کے عنوان سے مقالہ لکھ کر جواہر لال نہرو یونیورسٹی ، دہلی سے ایم - فل کی ڈگری حاصل کی ہے - اس مقالے میں کلام اقبال میں مارکسزم کے اثرات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے -

---

۱- (الف) اقبالیات ، شمارہ ۲ ، اقبال انسٹی ٹیوٹ ، سری نگر ، ۱۹۸۲ء ، صفحہ ۲۶۹-۲۷۰

(ب) اقبال انسٹی ٹیوٹ منزل بہ منزل ، کبیر احمد جائسی ، سری نگر ، ۱۹۸۳ء

۲- محمد نعمان خان ، مجلہ سیفیہ ، یادگار اقبال ، جلد ہفتم ، بھوپال ، ۱۹۸۰ء-۱۹۷۹ء ، صفحہ ۱۲۷

کر عام دسترس میں آ چکا ۔[1]

ڈاکٹر چمن لال رینہ نے "اقبال اور آروبندو" کے موضوع پر تحقیقی کام انجام دیا ۔ اسی موضوع پر شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ سے ۱۹۷۳ء میں ڈاکٹر ایم ۔ رفیق کو ڈگری تفویض ہوئی تھی ۔[2] ڈاکٹر رینہ نے پروفیسر آر ۔ کے ۔ شرما صدر شعبۂ ہندی ، کشمیر یونیورسٹی اور اقبال انسٹی ٹیوٹ ، سری نگر کے ڈائریکٹر پروفیسر آل احمد سرور کی زیر نگرانی پی ایچ ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی[3] تارا چرن رستوگی نے "اقبال پر مغربی اثرات" کے موضوع پر جموں و کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر سے پی ایچ ۔ ڈی کے لیے رجسٹریشن کرایا تھا ،[4] یہ ۱۹۷۶ء کی بات ہے ۔ اب ڈاکٹر گیان چند کی فراہم کردہ اطلاع کے مطابق انہوں نے اسی موضوع پر گوہاٹی یونیورسٹی سے انگریزی میں پی ایچ ۔ ڈی کی سند حاصل کی ہے ۔[5]

۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء کے پانچ برسوں میں اقبال انسٹی ٹیوٹ، سری نگر سے دس اسکالرز نے ایم فل کی ڈگری کے لیے تحقیقی کام کیا :

۱۔ محمد امین اندرابی	اقبال کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ	۱۹۸۱ء
۲۔ نصرت اندرابی	حالی ، اکبر اور اقبال کی پیامی شاعری ـ تقابلی مطالعہ	۱۹۸۱ء
۳۔ شفیقہ رسول	اقبال اور ہیومنزم	۱۹۸۱ء

۱۔ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ ، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۸۲ء ، صفحات ۲۰+۵۰۴+۳۶

۲۔ کوائف کے لیے رجوع کیجیے : جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ ، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ، لاہور ۱۹۷۷ء ، صفحہ ۶۹

۳۔ اقبالیات ، شمارہ ۲ ، اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر ، ۱۹۸۲ء ، صفحہ ۲۶۹

۴۔ عبدالقوی دسنوی ، اقبال ریویو ، لاہور ، جولائی ۱۹۷۶ء ، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ڈاکٹر گیان چند ، حقائق ، الہ آباد ، ۱۹۷۸ء ، صفحہ ۲۲۵-۲۲۶

کا تین چوتھائی حصہ علامہ اقبال کے افکار اور حوالوں سے مزین ہے ۔"

اس سلسلے کے آخری حوالے کا ماخذ خود مقالہ نگار ڈاکٹر ابصار احمد ہیں جو شعبۂ فلاسفی پنجاب یونیورسٹی لاہور سے وابستہ ہیں ۔ انہوں نے اپنا تحقیقی کام پروفیسر ایچ ۔ ڈی لیوس (Prof. H.D. Lewis) کی نگرانی میں مکمل کیا ۔

۳

۱۹۷۷ء تک یونیورسٹیوں میں مطالعۂ اقبال کے تحقیقی اکتساب کا جائزہ ، میں پہلی اقبال عالمی کانگرس (منعقدہ لاہور ۲ - ۹ دسمبر ۱۹۷۷ء) میں پیش کر چکا ۔ زیر نظر مقالے کو ۱۹۷۷ء کے بعد سے ۱۹۸۲ء تک کے پانچ برس کی حدِ زمانی میں دنیا بھر کی مختلف یونیورسٹیوں میں اقبال پر تکمیل شدہ یا زیر تکمیل تحقیقی کام کی پیش رفت کا ایک جائزہ خیال کرنا چاہیے جس میں اضافے اور مشورے کی ہر آواز میرے لیے خوشی کا باعث ہو گی ۔

۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء کے پانچ برسوں میں پاک و ہند کی مختلف یونیورسٹیوں میں اقبال پر جو تحقیقی کام پایۂ تکمیل کو پہنچا ، اس کی معلوم تفصیل یہ ہے :

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی :
اقبالیات—تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ
پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ، ۱۹۸۱ء

۲۔ ڈاکٹر چمن لال رینہ :
اقبال اور آروبندو
اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ۱۹۸۱ء

۳۔ ڈاکٹر تارا چرن رستوگی طاہر :
اقبال پر مغربی اثرات گوہاٹی یونیورسٹی ، ۱۹۷۸ء

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ڈاکٹر وحید قریشی کی رہنمائی میں کام مکمل کیا ۔ ان کے مقالے کو شعبۂ اردو پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور سے "اقبالیات" کے سلسلے کے اولین مقالے کا امتیاز حاصل ہے ۔ ان کا یہ تحقیقی کام ، پی ایچ ۔ ڈی کی ڈگری ملنے کے بعد سال بھر ہی میں چھپ

5. Dr. Abdul Lateef :
"From Community to Nation : the Development of the Idea of Pakistan."
Southern Illinois, 1966.

6. Dr. Sam Iftikhar :
"A Pragmatic Approach to the Solution of Educational Problems in Pakistan."
Syracuse, 1968.

7. Dr. Absar Ahmad :
"Concept of Self and Self Identity in Contemporary Philosophy"
London, 1973.

پہلے پانچ اندراجات کے لیے ڈاکٹر ممتاز اے ۔ انور کی کتاب :

"Doctoral Research on Pakistan"

میرا ماخذ ہے[1] جو پاکستان کے بارے میں ۱۹۷۱ء تک غیر ملکی یونیورسٹیوں میں ڈاکٹریٹ کے لیے قبول کیے گئے مقالات کی ببلیو گرافی پر مشتمل ہے ۔

چھٹے اندراج کا ماخذ خود مقالہ نگار ہیں ۔ ڈاکٹر سام افتخار[2] لائبریری آف کانگرس ، واشنگٹن سے وابستہ ہیں اور اقبال انٹرنیشنل کانگرس ، منعقدہ لاہور (۲ - ۹ دسمبر ۱۹۷۷ء) میں امریکی مندوب کے طور پر تشریف لائے تھے ۔ اس موقع پر ڈاکٹر سام افتخار نے بتایا کہ انہوں نے ۱۹۶۸ء میں سراکیوس یونیورسٹی ، نیویارک سے ڈاکٹر رچرڈ کی زیر نگرانی مقالہ لکھ کر پی ایچ ۔ ڈی کی سند حاصل کی ۔ یہ مقالہ جو ابھی شائع نہیں ہوا ہے ڈاکٹر سام افتخار کے بقول : مشرق اور مغرب کے فلاسفک ، سوشل ، پولیٹیکل اور ایجوکیشنل تصورات کے تقابلی مطالعے پر مشتمل ہے اور مقالے

۱۔ مطبوعہ : پاک بک کارپوریشن ، لاہور ، اپریل ۱۹۷۶ء

۲۔ ڈاکٹر ممتاز اے ۔ انور نے مقالہ نگار کا نام ''سیموئیل افتخار'' ریکارڈ کیا ہے جو درست نہیں ۔ انہیں ڈگری بھی ۱۹۶۸ء میں ملی ، ۱۹۶۹ء صحیح نہیں ۔ (ڈاکٹورل ریسرچ آن پاکستان ، لاہور ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۹)

اکیس مقالے لکھے گئے - ان میں سے نو انگریزی زبان میں ہیں ، چھ اردو زبان میں ، ایک جرمن ، ایک فرینچ ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان ایک چیک میں - ایک مقالے پر جو انگریزی میں ہے ابھی ڈگری تفویض نہیں ہوئی -[1] بقیہ بیس مقالات پر دنیا کے نو ممالک : (پاکستان ، ہندوستان ، ایران ، مصر ، چیکو سلواکیہ ، انگلستان ، فرانس ، جرمنی اور امریکہ) کی پندرہ یونیورسٹیوں سے ڈاکٹریٹ کی ڈگریاں دی جا چکی ہیں -

۱۹۴۳ء سے ۱۹۷۷ء تک کے ۳۵ برسوں میں مندرجہ بالا اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے فکر و فن پر لکھے گئے ، پاک و ہند سے باہر کچھ ایسے تحقیقی مقالات بھی احاطۂ تحریر میں آئے ''اقبال'' جن کا مرکزی یا بنیادی موضوع نہیں ہے لیکن جن کا ایک یا بیشتر حصہ اقبال کی تعلیمات اور افکار و تصورات سے بحث کرتا ہے ، ایسے بعض مقالات کے کوائف دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے :

1. **Dr. Walter B. Evans :**
   "The Genesis of the Pakistan Idea : A Study of Hindu Muslim Relations"
   Southern California, 1955.

2. **Dr. Muneeruddin Chughtai :**
   "Muslim Politics in the Indo-Pakistan Subcontinent."
   Oxford, 1960.

3. **Dr. Lini S. May :**
   "Muslim Thought and Politics in India after 1857."
   Columbia, 1963.

4. **Dr. Mushirul Haqq :**
   "Religion and Politics in Muslim Iudia (1857-1947)".
   McGill, 1967.

۱- Iqbal's Concept of Religion ، از : افتخار احمد چشتی ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ، نگران : علامہ علاء الدین صدیقی

بعری اور حالی پر کیا گیا تحقیقی کام آج تک روز اشاعت کا منتظر اور طباعت کی روشنی سے محروم ہے ۔ آزاد پر ڈاکٹر محمد صادق کا تھیسس، ڈگری ملنے کے ایک چوتھائی صدی بعد شائع ہوا جب کہ اقبال اپنی زندگی ہی میں تحقیق اور توجہ کا موضوع اور مرکز بن گئے تھے، اور ان کے انتقال (۱۹۳۸ء) کے پانچویں برس ان پر کیے گئے تحقیقی کام پر ڈگری تفویض ہو گئی اور ڈگری تفویض کیے جانے کے معاً بعد یہ تھیسس ۱۹۴۴ء میں شائع بھی ہو گیا ۔ یہ امتیاز اور اختصاص اقبال کے علاوہ اردو شعر و ادب کی کسی دوسری شخصیت کو نصیب نہیں !

۲

اقبال پر پی ایچ ۔ ڈی کا کام کرنے کا اولین اعزاز عشرت حسن انور کو حاصل ہوا ۔ ان کا مقالہ : "The Metaphysies of Iqbal" انگریزی میں ہے اور اس پر انہیں شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ڈاکٹر سید ظفرالحسن کی زیر نگرانی کام کی تکمیل پر ۱۹۴۳ء میں ڈگری ملی ۔ ۱۹۴۴ء میں یہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا ۔[1] ۱۹۷۷ء میں اقبال کی صد سالہ تقریبات ولادت کے موقع پر اس مقالے کا اردو ترجمہ کتابی صورت میں سامنے آیا ۔[2]

قیام پاکستان ۱۹۴۷ء کے بعد بوجوہ اقبال پر توجہ بڑھی اور برعظیم پاک و ہند سے باہر بھی وہ متعدد یونیورسٹیوں میں اعلیٰ علمی اسناد کے لیے تحقیق کا موضوع بنے ۔ تقسیم ہند ۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۷ء تک کے تیس برسوں میں یعنی علامہ اقبال کے صد سالہ جشن ولادت تک کی حد زمانی میں میرے علم و نظر کی حد تک اقبال پر سات مختلف زبانوں میں پی ایچ ڈی کے لیے

۱۔ کتابیاتی کوائف کے لیے رجوع کیجیے "جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ" از : ڈاکٹر سید معین الرحمٰن ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ص ۵۹—۶۰ ۔

۲۔ اقبال کی مابعدالطبیعات ، مترجم : ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ، صفحات ۹۹ ۔

۱۱- ڈاکٹر حامد حسن بلگرامی : اردو شاعری میں فطرت نگاری[1]
الہ آباد ، ۱۹۴۴ء

۱۲- ڈاکٹر جگت نرائن پیکروال :[2] پریم چند - حیات اور کارنامے[3]
لکھنؤ ، ۱۹۴۵ء

۱۳- ڈاکٹر عبارت یار خاں : بریلوی اردو تنقید کا ارتقا[4]
لکھنؤ ، ۱۹۴۶ء

۱۴- ڈاکٹر محمد عزیر : اسلام کے علاوہ مذاہب کی ترویج
میں اردو کا حصہ[5]
علی گڑھ ، ۱۹۴۷ء

پیش نظر تفصیل سے ظاہر ہے کہ "اقبال" ان چند ممتاز شخصیات میں سے ایک ہیں جن کے ذکر و فکر کو غیر منقسم ہند میں پی ایچ ڈی کی سطح پر تحقیقی کام کے لیے اول اول منتخب کیا گیا - اردو شعر و ادب کی کوئی ساڑھے پانچ صدی کی تاریخ میں اقبال سے پہلے صرف تین اشخاص کو پاک و ہند یا بیرون ہند یورپ میں پی ایچ - ڈی کا موضوع بنایا گیا -

قاضی محمود بحری کو ان کے انتقال (۱۷۱۷ء) کے قریب سوا دو سو برس بعد ، حالی کو ان کے وصال (۱۹۱۴ء) کے کوئی بیس اکیس برس بعد اور آزاد کو ان کے انتقال (۱۹۱۰ء) کے کوئی تیس برس بعد ـــ

۱- ہفت روزہ ہماری زبان ، دہلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ ، ص ۳ -

۲- "کیا لطف ہے کہ اردو کے مرکز لکھنؤ کی یونیورسٹی سے اردو میں سب سے پہلا پی ایچ - ڈی کرنے والا ایک غیر مسلم (جگت نرائن پیکروال) تھا -" (ڈاکٹر گیان چند ، حقائق ، الہ آباد ، ۱۹۷۸ء ، ص ۲۲۵) -

۳- ہفت روزہ ، ہماری زبان ، دہلی ، ۱۵ جون ۱۹۷۹ء ، ص ۴ -

۴- طبع اول : انجمن ترقیٔ اردو پاکستان ، کراچی ، ۱۹۴۹ء -

۵- طبع اول : انجمن ترقیٔ اردو ہند ، علی گڑھ ، ۱۹۵۵ء -

۶- ڈاکٹر بیگم شائستہ اکرام اللہ :	اردو ناول اور افسانے کا ارتقاء[۱] لندن یونیورسٹی ، ۱۹۴۰ء
۷- ڈاکٹر سید رفیق حسین[۲]	اردو غزل اور اس کی نشو و نما ۱۸۵۷ء تک[۳] الہ آباد یونیورسٹی[۴] ، ۱۹۴۲ء
۸- ڈاکٹر عشرت حسن انور :	دی میٹا فزکس آف اقبال[۵] : (مابعد الطبیعات اقبال) علی گڑھ ، ۱۹۴۳ء
۹- ڈاکٹر ابواللیث صدیقی :	لکھنؤ کا دبستان شاعری[۶] علی گڑھ ، ۱۹۴۳ء
۱۰- ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی :	دلی کا دبستان شاعری[۷] علی گڑھ ، ۱۹۴۳ء

۱- فرام پردہ ٹو پارلیمنٹ ، بیگم شائستہ اکرام اللہ ، لندن ، ۱۹۶۳ء ، ص ۸۴ -

۲- ڈاکٹر گیان چند کا یہ کہنا خلاف واقعہ ہے کہ ”ہندوستانی یونیورسٹیوں میں اردو کے پہلے ڈاکٹر سید رفیق حسین ہیں“ :

(الف) آج کل ، دهلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ -

(ب) تجزیے ، دهلی ۱۹۷۳ ، ص ۴۵ -

۳- ہفت روزہ ہماری زبان ، دهلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ء ، ص ۳ -

۴- پروفیسر عبدالقوی دسنوی کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ ”یونیورسٹیوں میں تحقیقی کام الہ آباد یونیورسٹی سے شروع ہوا -“ [ابلاغ ، رانچی ، جلد ۱ ، شمارہ ۱ ، ۱۹۸۱ء ، ص ۸۶ ، ۸۷]

۵- طبع اول : شیخ محمد اشرف ، لاہور ، ۱۹۴۴ء -

۶- طبع اول : سلسلۂ مطبوعات ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ ، طبع دوم : لاہور ۱۹۵۵ء -

۷- طبع اول : انجمن ترقیٔ اردو ، کراچی ۱۹۴۹ء -

کا عہد ، زندگی اور کارنامے[1]
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۲ء

۳۔ ڈاکٹر سید سجاد حسین : نو طرز مرصع[2] کا تقابلی مطالعہ اور اردو نثر کی تاریخ ابتدا تا ۱۷۷۵ء[3]
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۳ء

۴۔ ڈاکٹر میاں تصدق حسین خالد : حالی بحیثیت شاعر ، نقاد اور سوانح نگار اور اردو ادب پر حالی کے اثرات[4]
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۳۵ء

۵۔ ڈاکٹر محمد صادق : محمد حسین آزاد ، حیات ، خدمات اور اثرات[5]
پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۳۹ء

۱۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ، ۱۹۸۲ء ، ص ۱۴۸ ۔

۲۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ، ۱۹۸۲ء ، ص ۱۴۸ ۔

۳۔ ڈاکٹر سید سجاد حسین (۱۸۹۵ء—۱۹۵۵ء) کے صاحبزادے سید شاکر سجاد اور بعض دوسرے مثلاً اہل علم خواجہ حمیدالدین شاہد ، ضیاءالدین برنی مرحوم کا یہ کہنا درست نہیں کہ ڈاکٹر سید سجاد حسین نے لندن یونیورسٹی سے ''ہند آریائی فلسفے میں پی ایچ ۔ ڈی کی ڈگری لی'' ۔ رجوع کیجیے : سب رس ، کراچی ، اگست ۱۹۸۰ء ص ۱۷ ، ص ۷ اور ص ۱۰ (علی الترتیب) ۔

۴۔ پروفیسر کرسٹوفر شیکل ، اینول آف اردو اسٹڈیز ، شکاگو ، ۱۹۸۲ء ، ص ۱۴۸ ۔

۵۔ مقالہ پی ایچ ڈی ، مخزونہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری ، لاہور کال نمبر : ۲۶۸° ص ۲۳۲۹۴ ، ۸۹۱ ث ۔

۲۔ ڈاکٹر محمد حفیظ سید : قاضی محمود بحری۔ بارہویں صدی ہجری کا ایک صوفی شاعر۔ اس

○ ''ڈاکٹر زور (نے) آریائی زبانوں کا تقابلی مطالعہ (پر) اردو کا تحقیقی کام کرکے پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی''
(سید جرمت الاکرام، سب رس، کراچی، دسمبر ۱۹۷۸ء جنوری ۱۹۷۹ء، ص ۹۹)۔

''موضوع'' کے بارے میں یہ غلط فہمی غالباً'' ڈاکٹر گیان چند اور ڈاکٹر زور کے ایک مکالمے پر مبنی ہے :

''ایک بار میں نے بھوپال کے اسٹیشن پر ڈاکٹر زور سے پوچھا کہ آپ کو پی ایچ۔ ڈی کس کتاب پر ملی تھی ؟ انہوں نے کہا کہ ''ہندوستانی صوتیات'' اور ''اردو شہ پارے'' پر۔ چونکہ ڈاکٹر زور کو پی ایچ ڈی کی ڈگری ۱۹۲۹ء میں مل چکی تھی اور یہ کتابیں اس کے بعد مرتب ہوئیں اس سے ظاہر ہے کہ ان کا تحقیقی مقالہ ان کتابوں کے نقش اول کا مرقع ہو گا۔''
(ڈاکٹر گیان چند، لسانی مطالعے، نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا، دہلی ۱۹۷۳ء، ص ۲۶۳)۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر زور کے پی ایچ۔ ڈی کا تھیسس اسکول آف اوریئنٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز، لندن یونیورسٹی میں محفوظ ہے اور اس کا موضوع یہ ہے :

"A Critical History of Urdu Language and Literature down to the year 1720."

یہ مقالہ آج تک چھپا نہیں ہے اور لندن سے باہر کے اسکالرز کے لیے اس سے استفادہ ممکن نہیں، اس لیے کہ بد قسمتی سے متعلقہ یونیورسٹی کے قواعد، مقالہ نگار کی اجازت کے بغیر، مقالے کی فوٹو سٹیٹ نقل فراہم کرنے میں مزاحم ہیں۔ (پروفیسر کرسٹوفر شیکل، اینول آف اردو اسٹڈیز، شکاگو، ۱۹۸۲ء، ص ۱۲۸)۔

مذکورہ اصحاب اور موضوعات کے علاوہ ۱۹۵۷ء تک میرے علم اور یقین کی حد تک بہ ترتیب ذیل اردو ادبیات و شخصیات سے متعلق ان بارہ چودہ موضوعات پر اہل علم نے تحقیقی کام کی تکمیل کی اور صلے میں مختلف جامعات سے پی ایچ - ڈی کی اسناد پائیں -

۱- ڈاکٹر محی الدین قادری زور : اردو زبان اور ادب کی تنقیدی تاریخ ۱۷۰۰ء تک[۱]
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۲۹ء

کیوں ، مقالہ پیش نہیں کیا - - - (برسوں) بعد انہوں نے ڈی لٹ کی سند لینے کی ٹھانی اور مقالہ بہ عنوان ''مذہب و شاعری'' تیار کیا - ہندوستان کی تمام یونیورسٹیوں میں اردو موضوع پر ڈی لٹ کی سند لینے والے وہ پہلے شخص (ہیں) - - -''

(مالک رام ، تذکرۂ معاصرین ، جلد ۳ ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ۱۹۷۸ء ، ص ۲۲۰)

۱- ڈاکٹر زور کے پی ایچ - ڈی کے موضوع کے بارے میں ایک عام غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ :

○ ''ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے ۱۹۲۹ء میں لندن یونیورسٹی سے ہندوستانی لسانیات اور ہندوستانی صوتیات پر ڈگری لی - -'' ڈاکٹر گیان چند :

(الف) آج کل ، دہلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ -

(ب) تجزیے ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دہلی ۱۹۷۳ء ، ۳۵ -

○ ڈاکٹر زور نے ''آریائی زبانوں کا تقابلی مطالعہ'' کے موضوع پر لندن یونیورسٹی سے پی ایچ - ڈی کی ڈگری حاصل کی - - -'' (ڈاکٹر سلیمان اطہر جاوید ، چہرہ چہرہ داستان ، نیشنل بکڈپو ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۷۷ ، ص ۲۷) -

ہوا۔ ان کا موضوع تھا : ''جدید اردو شاعری کی خصوصیات و رجحانات''[۱]

اردو میں ڈی لٹ کی ایک ناتمام کوشش ڈاکٹر محی الدین قادری زور (۱۹۰۵ء - ۱۹۶۲ء) سے منسوب ہے جنہوں نے ۱۹۲۹ء میں اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقین اسٹڈیز لندن یونیورسٹی سے پی ایچ - ڈی کی سند حاصل کی۔ ڈاکٹر گیان چند کے بقول ڈاکٹر زور :

''۱۹۲۹ء میں لندن سے پی ایچ - ڈی کرنے کے بعد ---- ڈی لٹ کے لیے پیرس پہنچے اور پروفیسر جیولز بلاک کی رہنمائی میں ''گجراتی فارم آف ہندوستانی'' پر مقالہ لکھنا شروع کیا لیکن اسے پورا نہ کیا ---''[۲]

وہ یہ مقالہ کامیابی کے ساتھ پورا کر لیتے تو اردو میں ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کرنے والے پہلے اسکالر کا امتیاز ان کا مقدر ہوتا ---

اردو میں ڈی لٹ کی سب سے پہلی ڈگری حاصل کرنے کا اعزاز برسوں بعد ، ۱۹۳۶ء میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین (۱۸۹۸ء--۱۹۷۵ء) کو حاصل ہوا۔[۳] یہ سند امتیاز انہیں الہ آباد یونیورسٹی سے ''اردو شاعری پر مذہب کا اثر ۱۷۰۷ء تا ۱۸۵۷ء'' کے موضوع پر کام کے سلسلے میں عطا کی گئی۔[۴]

۱- ''دو برس بعد ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ کو ان کے تحقیقی مقالے : ''پنجابی ادب کا تاریخی جائزہ'' پر پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی گئی''

(تاریخ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور ، ۱۹۶۲ء ، ص ۱۷۵)

۲- (الف) لسانی مطالعے ، نیشنل بک ٹرسٹ ، انڈیا ، دھلی ، ۱۹۷۳ء ص ۲۶۳ -

(ب) سب رس ، کراچی دسمبر ۱۹۷۸ء ، جنوری ۱۹۷۹ء ، ص ۸۵ -

۳- ہفت روزہ ہماری زبان ، دھلی ، ۸ مئی ۱۹۷۹ء ص ۳ -

۴- ''۱۹۲۸ء میں ایم - اے کی سند لینے کے بعد (ڈاکٹر سید اعجاز حسین) نے پی ایچ - ڈی کے لیے ریسرچ میں داخلہ لے لیا تھا ، موضوع مقالہ تھا : ''اردو شاعری پر تصوف کا اثر'' لیکن خدا معلوم

یونیورسٹیوں میں مطالعۂ اقبال

(۱۹۷۸ء سے ۱۹۸۲ء تک)

سید معین الرحمٰن

۱

اردو زبان اور ادبیات سے متعلق موضوعات پر اردو میں پی ایچ ۔ ڈی
ولین اسناد برعظیم پاک و ہند سے باہر دور سات سمندر پار یورپ سے
ہوئیں ۔ اردو ادب سے متعلق ڈاکٹریٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے کا
امتیاز ڈاکٹر سید عبداللطیف (ولادت : ۱۸۹۱ء ، وفات : ۱۹۷۱ء) کو
ل ہوا[۱] جنھوں نے ۱۹۲۵ء میں کنگس کالج ، انگلستان کے شعبۂ
یزی سے ''اردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات'' کے موضوع پر
ِ کام کی تکمیل کی اور پی ایچ ۔ ڈی کی سند پائی ۔[۲]
غیر منقسم ہند میں اردو میں پی ایچ ۔ ڈی کی پہلی ڈگری اب سے
ِ باون برس پہلے ۱۹۳۱ء میں کلکتہ یونیورسٹی سے دی گئی ۔ یہ
ز ڈاکٹر موہن سنگھ دیوانہ (ولادت : مارچ ۱۸۹۹ء) کو حاصل

۱۔ ڈاکٹر گیان چند کا یہ کہنا درست نہیں کہ : ''اردو کے پہلے
ٹر مرحوم محی الدین قادری زور تھے ۔''

(الف) آج کل ، دھلی ، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ ۔

(ب) تجزیے ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ، دھلی ، ۱۹۷۳ء ص ۶۵

۲۔ حسن الدین احمد ، انجمن ، ولا اکیڈمی ، حیدر آباد دکن ،
۱۹ء ص ۸۵ ۔

اقبالیات کا مطالعہ

پروفیسر سید وقار عظیم (مرحوم)

مرتبہ

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن

زیرِ نظر کتاب اقبال کے فکر و فن اور بعض صورتوں میں اقبال کی شخصیت کے متعلق ایسے مضامین کا مجموعہ ہے جو معاصرینِ اقبال نے اُن کی زندگی میں لکھے ۔ ان مضامین میں سے اکثر اقبال کے مطالعے میں آئے اور ان میں بعض کے متعلق انہوں نے اپنے خیالات بھی ظاہر کیے ، کبھی تحسین و تشکر کی صورت میں اور کبھی تردید و توضیح کے انداز میں ۔ اقبال نے دوسروں کی کہی ہوئی باتوں کی تردید اور توضیح میں جو مضامین اور خطوط لکھے ، وہ ان کے فکر و فن کے طالب علم کے لیے ایک بیش بہا خزانے کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

بحیثیتِ مجموعی اس مجموعے کے مضامین کے مطالعے سے سب تنقیدی رویے سامنے آتے ہیں ، جو اقبال کے معاصرین نے فکرِ اقبال اور شعر اقبال کے متعلق اختیار کیے تھے اور جن کی بنا پر ایک خاص طرح کی تنقید وجود میں آئی تھی ۔

صفحات : ۴۳ + ۳۶۴ - قیمت : ۴۹ روپے

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

موضوع اور میدان اب بھی ایسے ہیں جو کسی آبلہ پا کو جاں کاہی کی دعوت دیتے ہیں۔

ایک ــ اقبال کے سوانح اور وقائع زندگی کی تعیین و تلاش اور دوسرے ، اقبال کے نثری سرمائے کی قدر و قیمت کا تعین ــ غالب کو انتقال کے کوئی تیس برس بعد حالی میسر آئے جنہوں نے شاعر غالب کو "محض شاعر" سے بڑھ کر ایک بڑے شخص اور نثر نگار کے طور پر بھی دریافت اور متعارف کیا ــ صد سالہ جشن ولادت اقبال کے موقع پر ، اقبال کو ہم سب سے رخصت ہوئے کوئی چالیس برس گزر چکے ان کی بلند اور غالب شخصیت ، ہنوز اپنے بھرپور اور یادگار تجزیے کے لیے کسی حالی کی منتظر ہے۔

چمن میں خوش نوایان چمن کی آزمائش ہے !

[اقبال عالمی کانگریس منعقدہ لاہور ۲ــ۹ دسمبر ۱۹۷۷ء کے لیے لکھا گیا]

اپنی نگرانی میں ایم اے (فارسی) کی سند کے لیے علامہ اقبال کے بارے میں لکھوائے ہوئے پانچ چھ رسالے (مقالے) دکھائے تھے ۔ افسوس کہ ان مقالات (رسائل) کے کتابیاتی کوائف اب اُن کے پاس موجود اور محفوظ نہیں ۔

منشی فاضل (فارسی) کے لیے لکھے گئے دو مقالے بھی پنجاب یونیورسٹی لائبریری کی زینت ہیں ۔ اب یہ امتحان پنجاب یونیورسٹی کے دائرۂ کار سے خارج ہے ۔ یہ مقالات مولانا عبدالمجید سالک اور جناب آقا بیدار بخت کی رہبری اور نگرانی میں تیار ہوئے ۔

ایم ۔ اے (سیاسیات) کی ڈگری کے لیے اقبال سے متعلق پنجاب یونیورسٹی میں سات مقالے لکھے گئے ۔ یہ سب انگریزی میں ہیں اور ایک استثنیٰ کے علاوہ سب کے سب طلباء کے حسن رقم کا نتیجہ ہیں اور بیشتر جناب شوکت علی کے زیر نگرانی مکمل ہوئے ہیں ۔ ایم ۔ اے اسلامیات کے لیے پانچ مقالے لکھے گئے ان میں سے تین طالبات کی محنت کا حاصل ہیں ۔

اقبال پر ادارۂ تعلیم و تحقیق Institute of Education and Research ، پنجاب یونیورسٹی کے سات مقالوں میں تین طالبات نے لکھے ہیں ، بقیہ چار مقالے نو طلباء کی مشترکہ کاوش کا نتیجہ ہیں ۔ ایم ۔ اے (معاشیات) ، ایم ۔ اے (تاریخ) اور لائبریری سائنس میں پوسٹ گریجویٹ ڈگری کے لیے بھی ایک ایک مقالہ لکھا گیا ہے ۔ اول الذکر دو مقالات باالترتیب رفعت یعقوب اور نسرینہ طاہرہ نے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے اور موخرالذکر مقالہ کراچی یونیورسٹی شعبہ لائبریری سائنس کے طالب علم محمد اسلم نے ترتیب دیا ہے ۔

۱۹۷۷ء تک مختلف یونیورسٹیوں میں پی ایچ ڈی ، ڈی لٹ یا ایم ۔ اے کے لکھے گئے یا لکھے جانے والے ڈیڑھ سو کے قریب تحقیقی اور تنقیدی مقالات اور ان کے موضوعات پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کے ہمہ جہتی تنوع کو دیکھ کر ایک خوشگوار طمانیت کا احساس ہوتا ہے ۔

اقبال کے فلسفے ، اُن کے مذہبی عقائد اور سیاسی شعور ، اُن کے افکار و تصورات اور ان کے مآخذ ، اُن کے ذہنی ارتقا اور ان کے فکری سرچشموں ، ان کے فن شعر ، شعری و نثری تصنیفات ، ان کی اردو اور فارسی شاعری اور اس کے اثرات مابعد پر بعض صورتوں میں اچھا اور قابل توجہ کام ہوا ہے تاہم منجملہ مباحث دیگر ، اقبالیات کے دو

پہلا مقالہ براہِ راست اقبال سے متعلق نہیں ، اس کے صرف ۱۳ صفحات صفحہ (۴۱۵ سے ۴۲۵) علامہ اقبال کے بارے میں ہیں ۔ دوسرا مقالہ الگ الگ "تاریخی شخصیتوں" کے شرح احوال کا مجموعہ ہے ۔ ان تاریخی شخصیتوں کا کلام اقبال میں کہاں کہاں حوالہ آیا ہے یا ان تاریخی شخصیتوں کا اقبال کے نظامِ فکر سے کیا تعلق ہے ؟ اس کی طرف اشارے سے کام کی اہمیت اور افادیت بڑھ جاتی ۔

۴

۱۲۳ مقالات میں سے ۹۹ ایم ۔ اے (اُردو) کے امتحان کے لیے لکھے گئے ، بقیہ ۲۴ میں سے ۲۰ مقالے ایم ۔ اے (فلسفہ) کی سند کے لیے مرتب ہوئے ۔ مقالہ نگاروں میں سے ایک خاتون کا تعلق مسلم یونیورسٹی علی گڑھ[1] سے اور ایک کا کراچی یونیورسٹی سے[2] ہے ۔ باقی سب مقالے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے گئے ۔ یونیورسٹی کے لیے دو مقالے شعبۂ فلسفہ ، گورنمنٹ کالج ، لاہور کی وساطت سے پیش ہوئے ۔ ان بیس مقالوں میں سے صرف پانچ اُردو میں لکھے گئے ہیں ، بقیہ پندرہ انگریزی میں ہیں ۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق ، جناب نعیم احمد اور عبدالخالق صاحب نے کام کرانے میں زیادہ انہماک اور اشتیاق دکھایا ۔

ایم ۔ اے (فارسی) کے لیے اقبال کے بارے میں لکھے گئے آٹھ مقالے میرے علم میں آئے :

۱۔ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ۴ مقالات (۳ طالبات ، ایک طالب علم)

۲۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی ۴ مقالات (۳ طلباء ، ایک طالبہ)

پنجاب یونیورسٹی (شعبۂ فارسی) میں اقبال پر جو تحقیقی اور تنقیدی کام ہوا اس کی نگرانی کا تین چوتھائی بوجھ تنہا ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ نے اُٹھایا ۔

ڈاکٹر سید محمد اکرم شاہ نے ایک ملاقات میں مجھ سے بیان کیا کہ ۱۹۶۷ء کے قیام ایران کے زمانے میں مشہد یونیورسٹی کے ڈاکٹر رجائی نے اُنہیں

---

1. "Iqbal's Concept of God" by : Jamila Khatoon.
2. "Concept of Perfect man in Iqbal" by : Hasina Sheikh

۶۔ جموں و کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر : ایک مقالہ (شمس النساء)

۷۔ وکرم یونیورسٹی ، اجین (شعبہ اُردو ، مادھو کالج) ایک مقالہ (نشاط زرین)

سب سے زیادہ یعنی ۵۳ مقالات شعبہ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور کے لیے تیار ہوئے ان میں سے دو طالبات (سیدہ فرزانہ ناہید گیلانی اور میمونہ روحی) نے شعبہ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، فیصل آباد (لائل پور) کے توسط سے اپنے مقالات پر پنجاب یونیورسٹی ، لاہور سے ایم ۔ اے (اُردو) کی سند فضیلت حاصل کی ۔ پنجاب یونیورسٹی سے ملحق ، گورنمنٹ کالج ، فیصل آباد ، صوبہ پنجاب کا (جس میں تین آرٹس یونیورسٹیاں واقع ہیں) سب سے بڑا اور پرانا سرکاری کالج ہے جہاں ایم ۔ اے (اُردو) کی سطح پر تدریس کا انتظام اور اہتمام ہے ۔

شعبہ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور سے وابستہ آٹھ اساتذہ نے بہ تفصیل ذیل اقبال پر تحقیقی و تنقیدی کام کی رہنمائی کی :

۱۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی	۱۷ مقالات	(طالبات ۱۱ ، طلباء ۶)
۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم	۱۶ مقالات	(طالبات ۱۲ ، طلباء ۴)
۳۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار	۶ مقالات	(طالبات ۴ ، طلباء ۲)
۴۔ ڈاکٹر وحید قریشی	۵ مقالات	(طالبات ۴ ، ایک طالب علم)
۵۔ ڈاکٹر عبید اللہ خان	۲ مقالات	(دونوں طالبات)
۶۔ ڈاکٹر ناظر حسن زیدی	۲ مقالات	(دونوں طالبات)
۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ	۲ مقالات	(دونوں طالبات)
۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	ایک مقالہ	(محمد فرمان)

پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے ان اکاون مقالات میں سے دو اپنی ضخامت کے اعتبار سے نمایاں طور پر سر کشیدہ ہیں :

۱۔ اُردو مکتوب نگاری ، غالب سے اقبال تک گیتی آراء ، صفحات : ۶۹۱

۲۔ کلام اقبال میں تاریخی شخصیتیں ریحانہ نسرین دارا ، صفحات : ۶۵۴

''اختصار'' کے اعتبار سے۔ دونوں کا تعلق پنجاب یونیورسٹی سے ہے ۔ ایم ۔ اے (فارسی) کے لیے انور سلطانہ کا مقالہ ''اقبال کی فنی تراکیب'' ۹۸ صفحات پر مشتمل ہے ۔ اس سے قطع نظر کہ ''فنی'' سے کیا مراد ہے ؟ اقبال کی فارسی شعری تراکیب کا یہ قیمتی اشاریہ بڑی محنت اور کاوش کے بعد ۱۹۷۲ء میں سید وزیر الحسن عابدی کی زیر نگرانی مرتب ہوا۔اس کے بر عکس ''تخلیق پاکستان میں اقبال کا حصہ'' کے موضوع پر ایم ۔ اے (سیاسیات) کا ایک مقالہ صرف ۴۳ (فل اسکیپ سائز) صفحات پر مبنی ہے جسے فخر النساء نے ۱۹۵۸ء میں جناب شوکت علی کی رہنمائی میں انگریزی میں لکھا ۔

اقبال پر ایم ۔ اے کے ان مقالات میں سے جہاں بیشتر سرسری ہیں اور محض سر کا بوجھ ہلکا کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں ، وہاں بعض مقالے ایسے بھی ہیں جنھیں پروفیسر سید وقار عظیم کے بقول[1] بڑی آسانی سے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالوں کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے ۔

۳

اقبال پر یونیورسٹی کے مختلف امتحانات کے ۱۲۳ مقالات میں سے ۶۹ ایم ۔ اے (اُردو) کے لیے لکھے گئے اور ان پر بہ تفصیل ذیل بر عظیم پاک و ہند کی سات یونیورسٹیوں نے اسناد عطا کیں :

۱۔ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ۵۳ مقالات (۴۰ طالبات ، ۱۳ طلباء)

۲۔ سندھ یونیورسٹی ، حیدرآباد ۸ مقالات (۳ طالبات ، ۵ طلباء)

۳۔ بھوپال یونیورسٹی بھوپال تین مقالے (دو طلباء ایک طالبہ) (شعبۂ اُردو ، سیفیہ کالج)

۴۔ جامعہ عثمانیہ ، حیدر آباد دکن دو مقالے (حبیب النساء بیگم ، غلام عمر خاں)

۵۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی ایک مقالہ (سیدہ شیریں پروین)

۱۔ اورئینٹل کالج میگزین ، لاہور جلد ۵۰ ، عدد ۱۔۴، ۱۹۷۴ء صفحہ ۱۲۲

پر لکھے گئے مقالات کی تعداد ۱۶ تھی ۔ وقار عظیم صاحب کے حین حیات (۱۹۷۶ء) بر عظیم پاک و ہند کی کسی بھی یونیورسٹی کے کسی بھی اُستاد نے اقبال پر وقار عظیم صاحب سے زیادہ تحقیقی اور تنقیدی کام نہیں کرایا ، ولادت اقبال کے صد سالہ جشن (۱۹۷۷ء) کی زمانی حد تک صورت یہ ہے:

۱۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (پنجاب یونیورسٹی) : ۱۷ مقالات

۲۔ پروفیسر سید وقار عظیم مرحوم : ۱۶ مقالات

۳۔ پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفٰے خان (سندھ یونیورسٹی) : ۸ مقالات

۱۹۷۲ء کے لسانی فسادات میں سندھ یونیورسٹی (حیدر آباد) کے شعبۂ اُردو کی سیمینار لائبریری تباہ کر دی گئی اور مختلف علمی و ادبی موضوعات پر ایم ۔ اے کے کئی سو قلمی مقالے نذر آتش ہو گئے ۔ اس کا قوی امکان ہے کہ ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں صاحب یا سندھ یونیورسٹی شعبہ اُردو کے دوسرے اساتذہ کی نگرانی میں آٹھ سے زیادہ متعلمین نے اقبال پر تحقیقی اور تنقیدی کام کیا ہو ۔

پنجاب یونیورسٹی کے جن دوسرے اساتذہ نے اقبال پر تحقیقی اور تنقیدی کام کی روایت کو مستحکم بنانے میں نسبتاً زیادہ دل چسپی لی اور خود تحقیقی کام کی ذمہ داری سنبھالی اُن کے اسماء یہ ہیں :

۱۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق (شعبۂ فلسفہ) : ۷ مقالات

۲۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار (شعبۂ اُردو) : ۶ مقالات

۳۔ جناب نعیم احمد (شعبۂ فلسفہ) : ۵ مقالات

۴۔ ڈاکٹر وحید قریشی (شعبۂ اُردو) : ۵ مقالات

۵۔ جناب عبدالخالق (شعبۂ فلسفہ) : ۴ مقالات

۶۔ جناب شوکت علی (شعبۂ سیاسیات) : ۴ مقالات

پروفیسر خواجہ غلام صادق کی نگرانی میں ایم ۔ اے کے سات مقالات سے قطع نظر ، فلسفے میں اقبال پر پی ایچ ۔ ڈی کی ایک سند بھی تفویض ہوئی ۔

ایم ۔ اے کے لکھے گئے ان مقالات میں سے دو اپنے ''حجم'' کی بنا پر نمایاں قرار دیے جا سکتے ہیں ، ایک ''طوالت'' کے لحاظ سے اور دوسرا

۱۲- منشی فاضل دو مقالات ، دو طلباء کے

اِن ۱۲۳ مقالات میں سے ۱۱۳ ، پاکستان کی تین یونیورسٹیوں میں لکھے گئے :

۱- پنجاب یونیورسٹی ، لاہور : ۹۸ مقالات

۲- سندھ یونیورسٹی ، حیدر آباد : ۸ مقالات

۳- کراچی یونیورسٹی ، کراچی : ۷ مقالات

ایک مقالے پر امریکن یونیورسٹی آف بیروت ، لبنان سے اور ایک پر قاہرہ یونیورسٹی ، مصر سے ڈگری ملی - بیروت یونیورسٹی والا مقالہ انگریزی میں ہے اور قاہرہ یونیورسٹی کے لیے لکھا جانے والا مقالہ عربی میں ہے اور یہ دونوں مقالے لاہور میں چھپ چکے ہیں ، باقی آٹھ مقالے ہندوستان کی ان پانچ یونیورسٹیوں میں پیش کیے گئے :

۱- بھوپال یونیورسٹی بھوپال (تین مقالات)

۲- جامعہ عثمانیہ ، حیدر آباد دکن (دو مقالات)

۳- مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ (ایک مقالہ)

۴- جموں و کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر (ایک مقالہ)

۵- وکرم یونیورسٹی ، اجین (ایک مقالہ)

ان آٹھ مقالات میں سے پانچ طالبات نے تحریر کیے ہیں ، چار اُردو اور ایک شعبۂ فلسفہ کے لیے انگریزی میں-طلبا کے تینوں مقالے اُردو میں ہیں ، ابھی کوئی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوا -

پاکستان میں لکھے گئے ۱۱۳ مقالات میں سے ۶۸ ، طالبات کے زور قلم کا نتیجہ ہیں اور ۴۵ مقالے ۴۹ طلباء کی مشترکہ مساعی کا حاصل ہیں- مجموعی طور پر ۸۹ مقالات اُردو میں لکھے گئے ہیں اور ۲۴ انگریزی میں- ان ۲۴ میں سے ۱۱ ، طالبات کے تحریر کردہ ہیں -

یونیورسٹی ڈگری کے لیے لکھے گئے ان مقالات کی نگرانی کا فرض بھی ثقہ اور معتبر اہل علم کے سپرد رہا ہے - ستمبر ۱۹۷۰ء میں پروفیسر سید وقار عظیم ، شعبہ اُردو پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور سے اکیس برس کی منصبی وابستگی کے بعد سبکدوش ہوئے تو اُن کی نگرانی میں اقبال

۹۔ ہارورڈ یونیورسٹی[1]

بہار یونیورسٹی (مظر پور) میں تین اور مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ میں دو اصحاب اقبال پر تحقیقی کام میں مصروف ہیں ، باقی جامعات سے ایک ایک ریسرچ اسکالر وابستہ ہے ۔

۲

علامہ اقبال پر ڈاکٹریٹ کی سطح کے تحقیقی و تنقیدی کام سے قطع نظر ، یونیورسٹی کی بعض دوسری ڈگریوں کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں میری تلاش اور تحقیق کے مطابق پچھلے تیس پینتیس برسوں میں دنیا کی دس یونیورسٹیوں میں اقبال پر ۱۰۳ مقالات مرتب ہوئے ۔ یہ مقالات جن بارہ مختلف ڈگریوں کے حصول کے لیے لکھے گئے ، اُن کی تفصیل یہ ہے :

۱۔ ایم ۔ اے (اُردو)	۶۹ مقالات	(طلباء ۲۲ ، طالبات ۴۷)
۲۔ ایم ۔ اے (فلسفہ)	۲۰ مقالات	(طلباء ۷ ، طالبات ۱۳)
۳۔ ایم ۔ اے (فارسی)	۸ مقالات	(طلباء ۴ ، طالبات ۴)
۴۔ ایم ۔ اے (سیاسیات)	۷ مقالات	(طلباء ۶ ، ایک طالبہ)
۵۔ ایم ۔ اے (اسلامیات)	۵ مقالات	(طلبا ۲ ، طالبات ۳)
۶۔ ایم ۔ ایڈ (ایجوکیشن)	۷ مقالات	(۴ مقالے ۹ طلباء کی مشترکہ مساعی ، ۳ مقالے ۳ طالبات کے)
۷۔ ایم ۔ اے (ایجوکیشن)	ایک مقالہ	(مقالہ نگار : میاں محمد طفیل)
۸۔ ایم ۔ اے (معاشیات)	ایک مقالہ	(مقالہ نگار : رفعت یعقوب)
۹۔ ایم ۔ اے (تاریخ)	ایک مقالہ	(مقالہ نگار : نسرینہ طاہرہ)
۱۰۔ ایم ۔ اے (عربی)	ایک مقالہ	(مقالہ نگار : سمیر عبدالحمید ابراہیم)
۱۱۔ ایم ۔ اے (لائبریری سائنس)	ایک مقالہ	(مقالہ نگار : محمد اسلم)

۱۔ ڈاکٹر این میری شمل کی زیر نگرانی : ابلیسیات اور اقبال کے تصور ابلیس کا پس منظر"

اقبال—آج بھی مغرب اور مشرق کی متعدد یونیورسٹیوں میں تحقیق کا موضوع ہیں ۔ اقبال کی ولادت کے صد سالہ جشن ۱۹۷۷ء کی زمانی حد تک میرے علم و یقین کے مطابق بر عظیم پاک و ہند اور دیار مغرب کی کم و بیش درج ذیل نو یونیورسٹیوں میں اقبال پر پی ایچ ۔ ڈی کی سطح کا تحقیقی اور تنقیدی کام زیر تکمیل ہے :

۱- بہار یونیورسٹی ، مظفر پور ، بہار[۱]

۲- مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ[۲]

۳- دہلی یونیورسٹی ، دہلی[۳]

۴- بھوپال یونیورسٹی ، بھوپال[۴]

۵- جبل پور یونیورسٹی ، جبل پور[۵]

۶- جموں و کشمیر یونیورسٹی ، سرینگر[۶]

۷- سندھ یونیورسٹی ، حیدر آباد ، جامشورو[۷]

۸- پنجاب یونیورسٹی ، لاہور[۸]

۱- (الف) عبدالحئی عادل : ''اقبال کا سیاسی شعور''
(ب) محمد خان فہیم : ''اقبال کے بعد اُردو نظم''
(ج) منظور عالم لعالی : ''اقبال کی غزل گوئی''

۲- (الف) بیگم حامدہ مسعود : اُردو میں نظریۂ شاعری—ولی سے اقبال تک''
(ب) قاضی عبیدالرحمٰن ہاشمی : ''اقبال کا فن''

۳- شہناز اختر : ''اقبال کے فکر و فن کے سماجی اور ثقافتی رشتے''

۴- محمد ایوب : ''اقبال اور اُردو غزل''

۵- قمر جہاں : ''اقبال پر قرآن کا اثر''

۶- تارا چرن رستوگی : ''اقبال پر مغربی اثرات''

۷- رفعت علی خان : ''اقبال کا ذہنی ارتقاء''

۸- رفیع الدین ہاشمی : ''تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ''

ان تحقیقی مقالات میں سے بیشتر چھپ چکے ہیں - بعض بہ تمام و کمال اور کچھ جزواً - پی ایچ - ڈی کے ان ۲۱ مقالات میں سے تین ، خواتین کی تحقیق و تلاش اور محنت و ریاضت کا ثمر ہیں - یہ سب مقالے اپنے اپنے مضمون اور میدان کے معتبر اور ممتاز معلمین اور محققین کی رہنمائی میں لکھے گئے - ان عالموں کے اسماء گرامی کام کے معیاری ہونے کی بدیہی ضمانت ہیں -[1]

ان اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے فکر و فن پر لکھے گئے ، جنوبی کیلیفورنیا یونیورسٹی ، میکگل یونیورسٹی ، کولمبیا یونیورسٹی ، جنوبی الی نوائس یونیورسٹی اور سراکیوس یونیورسٹی (نیویارک) سے پانچ ایسے تحقیقی مقالات پر پی ایچ - ڈی کی اسناد تفویض کی گئی ہیں جو براہ راست اقبال پر نہیں لیکن جن کا بیشتر حصہ اقبال اور ان کے افکار و تصورات سے بحث کرتا ہے -[2]

پی ایچ . ڈی سے بڑھ کر اقبال پر ڈی لٹ کی ڈگری کے لیے لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی کی ڈاکٹر آصفہ زمانی ، تحقیقی کام میں مصروف ہیں ، اُن کا موضوع ہے :

"Dr. Sir Muhammad Iqbal and his Persion Poetry—A Critical Survey."

یہ کام ڈاکٹر آصفہ زمانی کے حسب خواہ مکمل ہو گیا تو اقبال پر ڈی - لٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے والی سب سے پہلی اسکالر ہونے کا اعزاز اور امتیاز اُن کا مقدر ہو گا !

۱- مثلاً (i) اُردو : بابائے اُردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق ، پروفیسر رشید احمد صدیقی -
(ii) فلسفہ : پروفیسر ایم - ایم - شریف ، ڈاکٹر سید ظفر الحسن ، پروفیسر خواجہ غلام صادق ، ڈاکٹر سی - اے - قادر -
(iii) فارسی : ڈاکٹر حسین خطیبی -
(iv) سیاسیات : ڈاکٹر منیر الدین چغتائی -

۲- تفصیل کے لیے رجوع کیجیے : جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ ، از : ڈاکٹر سید معین الرحمٰن مطبوعہ : اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ، ۱۹۷۷ ، ص ۳۵۶ — ۳۵۹

۵۔ عین الشمس یونیورسٹی ، قاہرہ شعبۂ عربی میں ایک ڈگری[1]

۶۔ کراچی یونیورسٹی ، کراچی شعبۂ اردو میں ایک ڈگری[2]

۷۔ الہ آباد یونیورسٹی ، الہ آباد شعبۂ اردو میں ایک ڈگری[3]

۸۔ گورکھپور یونیورسٹی ، گورکھپور شعبۂ اردو میں ایک ڈگری[4]

۹۔ چارلز یونیورسٹی پراگ ، چیکو سلوواکیہ شعبہ اُردو میں ایک ڈگری[5]

۱۰۔ بہار یونیورسٹی ، مظفرپور بہار شعبۂ اردو میں ایک ڈگری[6]

۱۱۔ جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن شعبۂ اردو میں ایک ڈگری[7]

۱۲۔ پیرس یونیورسٹی ، فرانس شعبۂ فلسفۂ میں ایک ڈگری[8]

۱۳۔ مار برگ یونیورسٹی ، جرمنی شعبۂ دینیات میں ایک ڈگری[9]

۱۴۔ کلیر ماؤنٹ یونیورسٹی ، امریکہ شعبہ فلسفہ میں ایک ڈگری[10]

۱۵۔ شکاگو یونیورسٹی ، امریکہ شعبہ دینیات میں ایک ڈگری[11]

۱۔ ''رسالتہ الخلود'' (جاوید نامہ ، ترجمہ مع تشریح و تعلیقات) از : ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین ، قاہرہ

۲۔ ''اسلامی تصوف اور اقبال'' از : ڈاکٹر ابو سعید نور الدین

۳۔ ''اقبال کا فلسفہ خودی اور اس کا ماخذ و مقصد'' از : ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی

۴۔ ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' از : ڈاکٹر عبدالحق

۵۔ "Life and Works of Iqbal" از : ڈاکٹر جان ماریک

۶۔ ''فوق البشر کا تصور اور اقبال کا مرد مومن'' از : ڈاکٹر حاتم مہر

۷۔ ''اقبال کا تصور انسان کامل'' از : ڈاکٹر غلام عمر خاں

۸۔ ''محمد اقبال — فلسفی شاعر'' از : ڈاکٹر مسعود حسین

۹۔ ''اقبال کے مذہبی افکار'' از : ڈاکٹر محمد انور علی

10. The Concept of Personhood in the Thought of Martin Buber; Disetz Suzubi & Muhammad Iqbal" by : Dr. Natividad Gatbonton Barrauda.

11. "The Contribution of Sir Muhammad Iqbal to Modern Islamic Thought." by : Dr. H. J. Singh.

لکھے گئے ۔ ان میں سے دس انگریزی زبان میں ہیں ، چھ اُردو میں ، ایک چیک زبان میں ، ایک جرمنی ، ایک فرینچ ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان میں ۔ ایک مقالے پر جو انگریزی میں ہے اور شعبۂ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور کے لیے لکھا گیا ، ابھی ڈگری تفویض نہیں ہوئی ۔[1] بقیہ بیس مقالات پر دنیا کی اِن پندرہ یونیورسٹیوں سے پی ایچ ۔ ڈی کی اسناد عطا ہوئیں :

۱۔ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ چار ڈگریاں : تین شعبہ فلسفہ[2] میں ایک اردو میں[3] ۔

۲۔ پنجاب یونیورسٹی ، لاہور تین ڈگریاں : دو شعبہ فلسفہ[4] میں ایک سیاسیات میں[5]

۳۔ ڈرہم یونیورسٹی ، انگلستان شعبۂ فلسفہ میں ایک ڈگری[6]

۴۔ تہران یونیورسٹی تہران شعبۂ فارسی میں ایک ڈگری[7]

۱۔ "Iqbal's Concept of Religion" از : پروفیسر افتخار احمد چشتی (فیصل آباد) ۔

2. (a) The Metaphysics of Iqbal by : Dr. Ishrat Hasan Enver.
   (b) The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal : Dr. Jamila Khatoon.
   (c) Sri Aurobindo and Iqbal : Dr. M. Rafiq.

۳۔ "مطالعۂ تلمیحات و اشارات اقبال" از : ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

4. (a) Iqbal's Philosophy of knowledge : Dr. Muhammad Maruf.
   (b) The Impact of Rumi upon the Religious Thought of Iqbal : Dr. M. Nazeer.

5. The Political Philosophy of Iqbal : Dr. Parveen Feroze Hasan.

6. An Analysis of the Philosophical Ideas and Works of Iqbal : Dr. Riffat Hasan

۷۔ "شرح حال و آثار و سبک اشعار و افکار اقبال" از : دکتر سید محمد اکرم شاہ

یونیورسٹیوں میں مطالعۂ اقبال

(صد سالہ جشن ولادت ۱۹۷۷ تک)

سید معین الرحمٰن

۱

علامہ اقبال ہمارے شعر و ادب کی اُن خوش قسمت استثنیات میں سے ہیں جو اپنی زندگی ہی میں اہل علم کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہیں۔ گزران وقت کے ساتھ ساتھ اُن کی محبوبیت اور مرکزیت بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ ہماری جامعات کا وہ بالخصوص بہت محبوب اور مرغوب موضوع ہیں اور رہے ہیں اور یہ صرف ہماری پاکستانی یونیورسٹیوں ہی کی بات نہیں، اقبال کا مطالعہ مشرق اور مغرب کی متعدد یونیورسٹیوں میں ہوا ہے اور یہ تحقیقی و تنقیدی مطالعہ صرف اُردو ہی میں نہیں دنیا کی متعدد زبانوں میں ہوا ہے۔ اقبال پر پی ایچ ڈی کا سب سے پہلا کام اقبال کے انتقال کے پانچ برس بعد ۱۹۴۳ء میں سامنے آیا۔[1]

۱۹۴۳ء سے ۱۹۷۷ء تک کے پینتیس برسوں میں میرے علم و نظر کی حد تک اقبال پر سات مختلف زبانوں میں پی ایچ ڈی کے لیے اکیس مقالے

۱۔ "The Metaphysics of Iqbal" از: ڈاکٹر عشرت حسن انور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۴۳ء نگران کار: ڈاکٹر سید ظفر الحسن (علیگ) ۱۹۴۴ء میں یہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا (ص ۹۱)۔ جشن ولادت (۱۹۷۷ء) کے موقع پر اس مقالے کا اُردو ترجمہ "اقبال کی ما بعد الطبیعات" کے عنوان سے شائع ہوا۔ (ص ۹۹، مطبوعہ اقبال اکادمی، لاہور) یہ ترجمہ ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی کی مساعی جمیلہ کا نتیجہ ہے۔

علامہ اقبال کے پیغام و افکار کو ترک بھائیوں تک پہنچا سکیں ۔ اسی سال دسمبر میں مولانا رومی کی برسی کے موقع پر ایک بار پھر ڈاکٹر جاوید اقبال کو مدعو کیا گیا ۔ اس موقع پر مولانا رومی کے شہر قونیہ میں ان کی تقاریر کا ترجمہ ترکی زبان میں پیش کرنا میرے ذمہ تھا ۔ جس وقت ڈاکٹر جاوید اقبال نے مولانا رومی سے عقیدت کی وجہ سے یہ کہا کہ قونیہ کی خاک بھی میرے لیے سرمے سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور جب میں نے یہ ہی الفاظ ترکی زبان میں ادا کیے تو سامعین بے حد جذباتی ہوگئے اور کئی لوگوں کی آنکھوں میں آنسو تیر رہے تھے ۔ جاوید اقبال اس کے چشم دید گواہ ہیں کہ قونیہ کا بچہ بچہ حکیم الامت علامہ اقبال کے نام سے واقف ہے اور وہاں پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم پاکستان کے کسی شہر میں ہیں ۔

گو علامہ اقبال کبھی ترکی یا قونیہ تشریف نہ لائے تھے تاہم قونیہ پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے "پیر رومی" اور "مرید ہندی" ایک دوسرے سے آشنا تھے اور لوگ بھی ایسا تاثر دیتے ہیں گویا کہ مولانا رومی کی طرح علامہ اقبال بھی ان کا قومی شاعر ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا رومی کے مزار کے قریب علامہ اقبال کی ایک یادگار تعمیر کی گئی ہے ۔ یہ یادگار پیرو مرید کے وصال کا زندۂ جاوید مجسمہ ہے اور یہ یاد دلاتا ہے کہ "عصر حاضر کے مولانا" یعنی علامہ اقبال اپنے مرشد حضرت مولانا جلال الدین رومی کی خدمت میں عقیدت کے پھول نچھاور کر رہے ہیں ۔

ہے - میرا ذاتی مشاہدہ یہ ہے کہ دورِ جدید کے ترک دانشور علامہ اقبال کے کلام اور افکار سے بے حد متاثر ہیں -

۱۹۷۳ء میں مولانا جلال الدین رومی کی سات سو سالہ برسی کے موقع پر قونیہ میں بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا گیا تھا - اس موقع پر پاکستان سے ڈاکٹر نبی بخش بلوچ سابقہ وائس چانسلر اسلامیہ یونیورسٹی اسلام آباد کو مدعو کیا گیا تھا - شریف الحسن مرحوم جو اس زمانے میں سینٹو میں ڈپٹی سیکرٹری جنرل کے عہدہ پر فائز تھے اور میں بھی ، اس کے علاوہ ہماری جانی پہچانی شخصیت اور اقبال کی پرستار پروفیسر اینی میری شمل بھی اس سیمینار میں مدعو تھیں - اس موقع پر مختلف مقررین نے اپنے عالمانہ مقالوں میں مولانا رومی کے ساتھ ساتھ "عصر حاضر کے رومی" کو بھی زبردست خراج عقیدت پیش کیا -

۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع پر پاکستان میں ایک بین الاقوامی کانگرس کا اہتمام کیا گیا تھا - اس موقع پر ترکی سے سات دانشور اور اقبال کے پرستار مدعو کئے گئے جن میں ڈاکٹر لطفی دوغان (Dr. Lutfi Dogan) جو اس وقت بلند ایجوت (Bulunt Ecevit) کی حکومت میں وزیر مذہبی امور تھے ، پروفیسر ڈاکٹر سعدی ارماک (Irmak (Prof. Dr. Sadi سابق وزیر اعظم ترکی اور اس وقت وہ ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن کے صدر بھی تھے ، پری حان آریبورن (Perihan Ariburun) فواد بیرام اوغلو (Fuat Bayramoglu) سابق سیکرٹری جنرل وزارت خارجہ ترکی نوزت یالچین طاس Nevzet Yalcintas ماہر اقتصادیات اور سابق ڈائریکٹر جنرل ٹرکش ٹی وی اور ریڈیو اور پروفیسر ڈاکٹر عبدالقادر قرہ حان کے نام قابل ذکر ہیں - ترکی وفد نے اس موقع پر حکیم الامت کی حیات اور فلسفے پر روشنی ڈالی اور عالمانہ مقالات پیش کیے -

علامہ اقبال کے صد سالہ یوم ولادت کے سلسلے میں ورے ترکی میں ترک حکومت ، ترک پاکستان ثقافتی جمعیتوں اور سفارتخانہ پاکستان کے اشتراک سے ایک مربوط پروگرام مرتب کیا گیا - علامہ اقبال کے افکار کو فروغ دینے اور حکیم الامت کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے حکومت ترکی نے ، مئی ۱۹۷۸ء کو جسٹس جاوید اقبال کو لیکچر دینے کے لیے ترکی مدعو کیا - چنانچہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے لیے انقرہ ، قونیہ اور استانبول میں لیکچروں کا انتظام کیا گیا تاکہ ان مقامات پر وہ

مکمل کر لیا ہے یا ابھی کچھ کام باقی ہے - ویسے التماً عرض کر دوں کہ حکیم الامت کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع پر ۱۹۷۷ء میں مادام پری حان گو بھی پاکستان مدعو کیا گیا تھا -

پروفیسر تارلان کے بعد ترکی کی ایک اور اہم علمی شخصیت پروفیسر ڈاکٹر عبدالقادر قرہ حان (Professor Dr. Abdul Kadir Karahan) کا ذکر نہ کیا جائے تو یہ نا انصافی ہو گی - پروفیسر قرہ حان پچھلے پچیس سال سے ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن سے وابستہ ہیں - اور پچھلے پندرہ سال سے وہ اس ایسوسی ایشن کے صدر منتخب ہوتے آ رہے ہیں - ڈاکٹر قرہ حان (Dr. Karahan) متعدد بار حکومت پاکستان اور اقبال اکادمی کی دعوت پر پاکستان تشریف لا چکے ہیں اور ہمارے ملک کے علمی حلقوں میں وہ جانی پہچانی شخصیت ہیں خاص طور پر آج کی مجلس میں کئی احباب پروفیسر قرہ حان کے شخصی دوست ہم میں موجود ہیں - وہ بخوبی جانتے ہیں کہ پروفیسر قرہ حان پاکستان کے عظیم دوست اور علامہ اقبال کے پرستار ہیں اور ترکی میں اقبال شناسی میں انہوں نے گراں قدر خدمات انجام دی ہیں -

جمہوریہ ترکیہ کے قیام کی پچاسویں سالگرہ کے موقع پر ۱۹۷۳ء میں سینٹو کی طرف سے پروفیسر عبدالقادر قرہ حان کی تحریر کردہ ایک کتاب یعنی ''Dr. Muhammad Ikbal ve Eserlerinden Secmeler'' ''ڈاکٹر محمد اقبال اور ان کا منتخب کلام'' ترکی زبان میں شائع کی گئی - اس کتاب میں پہلی بار علامہ اقبال کے منتخب اردو کلام کا ترکی ترجمہ اردو متن کے ساتھ پیش کیا گیا ہے - اردو سے ترکی میں ترجمے کا شرف اس ناچیز کو اور کراچی یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ اسلام کے ایسوسی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر محمد صابر کو حاصل ہے -

مختلف ادوار میں مختلف حیثیتوں سے مجموعی طور مجھے ترکی میں گیارہ سال قیام کرنے کا موقع ملا - اس دوران میں مجھے علامہ اقبال کے سلسلے میں منعقد ہونے والی مجالس اور مذاکرات میں شمولیت کے مواقع ملتے رہے - کئی موقعوں پر میں نے ''علامہ اقبال کا پیام'' اور ''اقبال اور رومی'' کے موضوعات پر ترکی زبان میں مقالے بھی پڑھے - علامہ اقبال کے افکار پر میرے چند مقالے ترکی زبان میں شائع ہو چکے ہیں - ان مجالس میں میرا ترکی کے دانشوروں اور مفکروں سے تعارف بھی ہوتا رہا

۱۹۶۳ء میں ، ''زبور عجم'' (Zebur-u Acemden Secmeler) ۱۹۶۴ء میں ''رموز بے خودی'' (Esrar re Rumuz) ۱۹۶۴ء میں ، ''ضرب کلیم'' (Darb-i K. lim) ۱۹۶۸ء میں ''ارمغان حجاز'' (Hicax Armagani) کا ۱۹۶۸ء میں ترکی ترجمہ پیش کیا ۔ ان تراجم کے علاوہ ڈاکٹر تارلان نے اقبال کے افکار و تصورات کو تشریح میں اہم مقالات و مضامین بھی پاکستان پوسٹ (Pakistan Postasi ترکی زبان میں سفارت خانہ پاکستان کی طرف سے شائع ہونے والا ماہوار میگزین) اور دیگر رسائل میں شائع کروائے ۔

پروفیسر تارلان کے سلسلے میں اتنا عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ ۱۹۵۷ء میں اقبال اکادمی نے پروفیسر تارلان کو پاکستان آنے کی دعوت دی تھی اور انہوں نے یہاں اقبال پر لیکچر بھی دیئے تھے ۔ پروفیسر تارلان عرصہ دراز تک ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن کے اعزازی صدر کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں اور اسی پلیٹ فارم سے انہوں نے اقبال شناسی کا اہم کام اپنے ذمہ لیا ۔ ایک ایسا وقت بھی آیا کہ ترکی میں علامہ اقبال اور پروفیسر تارلان لازم و ملزوم بن گئے اور وہ اپنی زندگی کے آخری لمحات تک اقبال شناسی کا فریضہ انجام دیتے رہے ۔

پروفیسر تارلان کے علاوہ اقبال کے اور بھی کچھ شیدائی اور پروانے تھے ، جنہوں نے اقبال کے کلام اور افکار کو ترکی زبان کا جامہ پہنایا ۔ ان میں جناب قورو جو (A.U. Kurucu) بھی شامل ہیں - ان کی کتاب Buyuk Islam Sairi Dr Muhammad Ikbal یعنی عظیم اسلامی شاعر ڈاکٹر محمد اقبال' انقرہ سے ۱۹۵۷ء میں چھپی ۔ اس کے علاوہ اقبال کے چھ لیکچروں کے مجموعے The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا ترکی ترجمہ جناب صوفی حری (Safi Huri) نے Islam'da Dini Teffekkurun Yeniden Tesekkulu یعنی ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' ۱۹۶۴ء میں استانبول میں چھپوا کر شائع کیا ۔ پری حان آریبورن (Perihan Ariburun) جو ترکی سینیٹ کے سابق چیرمین جنرل آریبورن (General Tekin Ariburun) کی زوجہ ہیں اور علامہ اقبال کے کلام کی پرستار ، انہوں نے ۱۹۷۹ء میں علامہ اقبال کے چھ لیکچروں کا دوبارہ ترکی میں ترجمہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اور سفارتخانہ پاکستان کی طرف سے علامہ اقبال کی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam بھی انہیں مہیا کی گئی تھی ۔ کہہ نہیں سکتا پری حان نے ترجمہ

مقامات پر علامہ اقبال کی حیات ، کلام اور پیغام کو ترکوں سے متعارف کرایا - اس کے علاوہ بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی جناح اور علامہ اقبال کی یوم ولادت اور یوم وفات پر اجتماعات کے انعقاد کا باقاعدہ سلسلہ جاری کیا گیا جس میں ترکی کے دانشور ، معزز سیاستدان ، مفکرین اور علامہ اقبال کے پرستاروں کو مدعو کیا جاتا ہے - اس کا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ترکی میں اقبال شناسی کو فروغ حاصل ہوا اور عوام اقبال کے کلام میں گہری دلچسپی لینے لگے اور سرعت سے علامہ اقبال کے فارسی کلام کا ترکی زبان میں ترجمہ شائع ہونے لگا -

سفارتی تعلقات قائم ہونے کے بعد ترک پاکستان کلچر ایسوسی ایشن کا قیام عمل میں آیا - اس غیر سرکاری جمعیت نے دونوں ملکوں کے تعلقات کو فروغ دینے کے علاوہ اقبال کو ترکی میں متعارف کرانے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کیا ہے -

جناب شریف الحسن مرحوم کا ترکی میں مختلف ادوار میں دس گیارہ سال قیام رہا - بحیثیت پاکستان کے پریس اتاشی ، قونصل جنرل اور ڈپٹی سیکریٹری جنرل سینٹو ان کی خدمات نا قابل فراموش ہیں - انہوں نے اپنی زندگی کا مشن ، اقبال کے کلام و پیام کو ترکی میں متعارف کرانا بنا لیا تھا - اتفاقاً ان کے قیام کے دوران میں بھی ترکی میں اولاً اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں (۱۹۶۲-۱۹۶۷) اور پھر بحیثیت ریسرچ فیلو اور بانی انچارج اردو اور مطالعات ثقافت پاکستانی (۱۹۷۲-۱۹۷۵ء) استانبول یونیورسٹی اور آخری بار بحیثیت کلچرل کونسلر (۱۹۷۷-۱۹۸۰) انقرہ میں رہا - اس لیے مجھے شریف الحسن مرحوم سے اکثر و بیشتر ملاقات اور تبادلۂ خیالات کا موقع ملتا رہتا تھا - میں ان کی شخصیت اور اقبال سے والہانہ عقیدت سے بے حد متاثر تھا - شریف الحسن نے استانبول میں پاکستان قونصلیت جنرل کو علم و ادب اور مطالعات اقبال کی دانشگاہ بنا دیا تھا - اس زمانے میں ترک پاکستان کلچرل ایسوسی ایشن استانبول کے صدر پروفیسر ڈاکٹر علی نہاد تارلان تھے - پروفیسر تارلان کو علامہ اقبال سے بے انتہا عقیدت اور والہانہ عشق تھا - یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں (۱۹۶۰-۱۹۶۸) پاکستان قونصلیت جنرل میں ہفتہ وار اجتماعات ہوا کرتے تھے اور اقبال کے کلام پر بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا - یہی وہ دور ہے جس میں پروفیسر تارلان نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا - اور ''پیام مشرق'' (Sarktan Haber)

علامہ اقبال کا ترکی میں اولین تعارف ترکی کے قومی شاعر اور قومی ترانہ کے خالق محمد عاکف کا مرہون منت ہے ۔ محمد عاکف کو جنگ آزادی کے دوران علامہ اقبال کے فارسی کلام پڑھنے کا موقع ملا اور وہ اقبال کے کلام سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے نہ صرف ان کے اشعار کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا بلکہ اپنے ایک مقالہ میں اقبال کو ''رومی عصر'' قرار دیا ۔ خلافت کے خاتمے کے بعد اتا ترک سے سیاسی اختلاف کی وجہ سے محمد عاکف کو ملک چھوڑ کر مصر آنا پڑا ۔ محمد عاکف نے مصر سے اپنے ایک دوست کو ۱۹۲۵ء میں ایک خط روانہ کیا جس میں انہوں نے علامہ اقبال کی دو فارسی کتب کے ہاتھ لگنے اور مطالعے کا ذکر کیا ہے ۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ''اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اور ان کے کلام نے مجھے مدہوش کر دیا ہے ۔'' مزید عرض کر دوں کہ مصر پہنچنے کے بعد محمد عاکف نے اپنی تازہ تصنیف (Safahat) ''صفحات'' علامہ اقبال اور دیگر احباب کو روانہ کی تھی ۔ اس طرح اپنے دور کے دو عظیم مسلم دانشوروں کا باہمی رابطہ قائم ہو چکا تھا ۔ محمد عاکف کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ مصر کے قیام کے دوران انہوں نے وہاں اقبال شناسی کا فرض بھی ادا کیا اور ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کو اقبال کے کلام سے متعارف کرایا اور ڈاکٹر عزام کو ترغیب دی کہ اقبال کے کلام کا عربی میں ترجمہ کریں ۔

اقبال اور جدید ترکی کے روابط کے سلسلے میں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ ۱۹۳۲ء میں جنگ بلقان کے ہیرو ایڈمرل رؤف پاشا ، ڈاکٹر انصاری کی دعوت پر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں توسیعی خطبات دینے کے لیے فرانس سے ہندوستان تشریف لائے ۔ رؤف پاشا نے چھ خطبات دیئے ۔ ان خطبات کے سلسلے میں دو اجلاسوں کی صدارت اقبال نے فرمائی ۔ علامہ کی خواہش پر رؤف پاشا کو لاہور میں مدعو کیا گیا ۔ ۲۳ مارچ ۱۹۳۳ء کو اسٹفل (Stiffles) ہوٹل میں ان کو عظیم الشان استقبالیہ دیا گیا ۔ یہ سب اہتمام اقبال کی ترکوں سے والہانہ محبت اور عقیدت کی وجہ سے کیا گیا تھا ۔

قیام پاکستان کے بعد پاکستان کے ترکیہ جمہوریہ سے سفارتی تعلقات قائم ہوئے تو پاکستان کے پہلے سفیر میاں بشیر احمد نے اقبال شناسی کے سلسلے میں گراں قدر خدمات انجام دیں ۔ انقرہ یونیورسٹی اور کئی دیگر

معمولی عوامی مقبولیت حاصل ہوئی تھی اور ترکوں کے حق میں مسلمانان برصغیر کے شدید جذبات تھے ۔ وہ خلافت کے ادارہ اور آزاد قوم کی حیثیت سے ترکوں کے وجود کو قائم رکھنے کے لیے انگریزوں سے مطالبہ کر رہے تھے مگر علامہ اقبال انگریزوں سے اس مطالبے کے حق میں نہ تھے بلکہ بہ زور بازو اس کو حاصل کرنے کے حق میں تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ یہ تحریک ترکی میں جنگ آزادی کی تحریک کو ناکام بنانے کے لیے انگریزوں کے اشارے پر چلائی جا رہی تھی ۔ اپنے ایک مکتوب بنام مولانا سید سلیمان ندوی ، علامہ لکھتے ہیں :

''مدت سے یہ بات میرے دل میں کھٹک رہی تھی ۔ ۔ ۔ ۔ معلوم نہیں آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے ۔ واقعات صاف اور نمایاں ہیں مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں[1] ۔ ۔ ۔ ۔

اس طرز عمل کو اقبال نے اپنی ایک نظم ''دریوزۂ خلافت'' میں گدائی سے مشابہت دی ہے ۔ انہوں نے کہا :

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکام حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی ![2]

یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال اتا ترک نے خلافت کو ختم کرکے جمہوریت کا اعلان کیا تو اقبال نے اتاترک کے اس عمل کو خلافت کے سلسلے میں اجتہادی عمل قرار دیا ۔ اور کہا کہ مصطفیٰ کمال نے حق خلافت امت مسلمہ کو واپس دلوا دیا ، گویا خلافت جو شوریٰ کا حق ہے ، اس کو لوٹا دیا ۔

۱۔ اقبال نامہ ص ۱۰۵ ، ۱۰۶ ۔
۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ، ص ۲۵۴ ۔

اور عزم کے سامنے ان کا بس نہ چل سکا۔ برطانیہ، فرانس اور ان کے حلیفوں کی متحدہ قوت کو پسپا ہونا پڑا۔ اس شکست کے بعد انگریز سیاسی چال چلے اور عربوں کو آزادی کا جھانسہ دے کر انہیں ترکوں کے خلاف ابھارا۔ حجاز کا گورنر حسین بھی انگریزوں کی سیاسی چال میں آ گیا اور عثمانیوں کے خلاف بغاوت کر دی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے ۱۹۲۴ء تک حجاز کا خود مختار حکمران رہا۔ بالآخر نجدیوں نے اسے شکست دے کر مار بھگایا۔

اقبال نے حجاز کے ہاشمی گورنر حسین کی عثمانیوں سے غداری کو سخت نا پسند کیا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

بیچتا ہے ہاشمی ناموس دین مصطفیٰ
خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمان سخت کوش[1]

۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمنی اور اس کے حلیف ترکی کو شکست فاش ہوئی اور خلافت عثمانیہ کا شیرازہ بکھر گیا۔ مغربی طاقتوں کا سارا نزلہ عالم اسلام پر گرا۔ اتحادیوں نے دولت عثمانیہ کے مقبوضات کو آپس میں بانٹ لیا۔ مغرب کے مشرقی صوبے بلقان، ہنگری اور بلغاریہ وغیرہ مکمل طور خود مختار علاقے قرار دے دیئے گئے، ایران اور شام پر عملاً فرانس کا قبضہ ہو گیا، مصر اور عراق پر برطانیہ نے اپنا تسلط جما لیا۔ اس طرح عالم اسلام اپنی آزادی سے محروم ہو گیا۔ مسلم ہند پر ۱۸۵۷ء سے ہی برطانیہ قابض ہو چکا تھا۔ اس انحطاط کے دور میں مصطفیٰ کمال پاشا نے عثمانی خلیفہ اور اتحادیوں کے خلاف جنگ آزادی کا آغاز کیا اور ۱۹۱۹ء میں انقرہ میں نئی حکومت قائم کی اور ترکوں کو یونان اور اتحادیوں سے ملک کو آزاد کرانے کے لیے ابھارا۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں مصطفیٰ کمال نے اتحادیوں کے حلیف یونان کو زبردست شکست دی۔ ۱۹۲۳ء میں ترکوں نے تھریس پر بھی قبضہ کر لیا۔ پھر ۱۹۲۳ء میں ہی ترکی میں جمہوری حکومت کا اعلان کر دیا گیا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کی اس عظیم کامیابی پر علامہ اقبال نے انہیں اپنی مشہور نظم ''طلوع اسلام'' میں زبردست خراج تحسین پیش کیا۔

جیسا کہ سب کو معلوم ہے بر صغیر میں تحریک خلافت کو غیر

۱- کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا، ص ۲۵۷۔

کے لیے چندہ فراہم کیا ۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر انصاری ایک وفد کے ساتھ قسطنطنیہ (استانبول) بھی گئے ۔ انگریزوں نے مسلمانوں کے اس جذبہ کو سخت نا پسند کیا اور بر صغیر ہند و پاک کے ان مسلمان رہنماؤں کو جو ترکی اور خلافت عثمانیہ سے ہمدردی کا جذبہ رکھتے تھے ، جیل میں ڈال دیا ۔ ان قائدین میں مولانا ظفر علی خاں ایڈیٹر اخبار 'زمیندار' کا نام سر فہرست ہے ۔ اقبال نے ان مظالم کے خلاف احتجاج کیا اور کہا :

دیکھ لو گے سطوت رفتار دریا کا مآل
موج مضطر ہی اسے زنجیر پا ہو جائے گی !۱

علامہ اقبال نے اپنے کلام میں طرابلس کی جنگ کا تذکرہ بھی کیا ہے اور ایک نظم ''فاطمہ بنت عبداللہ'' پر بھی لکھی ہے ، جو غازیوں کو پانی پلاتے ہوئے شہید ہوئی تھی ۔ اس کے علاوہ اقبال اپنی ایک اور نظم بعنوان ''حضور رسالت مآب میں'' طرابلس کے شہیدوں کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں :

''حضورؐ ! دہر میں آسودگی نہیں ملتی
تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں
وفا کی جس میں ہو بو ، وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں
جو چیز اس میں ہے ، جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں''۲

پہلی جنگ عظیم ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک رہی ۔ اس جنگ کے آغاز کے بعد فرانس اور برطانیہ نے مل کر یہ کوشش کی کہ وہ درۂ دانیال پر ان کا قبضہ ہو جائے تاکہ استانبول اور خلافت عثمانیہ کے دیگر علاقوں پر آسانی سے قبضہ کیا جا سکے ۔ لیکن مصطفیٰ کمال پاشا کی عسکری صلاحیتوں

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو بانگ درا ، ص ۱۹۳ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۱۹۷ ۔

علامہ اقبالؒ اور ترکی

محمد یعقوب مغل

دور حاضر کے عظیم مفکر، فلسفی شاعر اور ترجمان حقیقت علامہ اقبال کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ گو علامہ اقبال مسلم ہند کے فارسی گو شاعر کی حیثیت سے ابھرے اور شاعری کے ذریعے ہی سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی، تاہم شاعری میں ادب محض بحیثیت ادب کبھی ان کا مطمح نظر نہ رہا۔ ان کا نصب العین اور مقصد حیات اسلامی نظریے کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ در حقیقت دور جدید میں حکیم الامت علامہ اقبال نے شاعری کے ذریعے دین اسلام کی جو بے لوث خدمت کی ہے، وہ قابل تعریف ہے۔

علامہ اقبال نے نہ صرف بر صغیر ہند و پاک کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مملکت کا تصور پیش کیا، بلکہ انہوں نے عالم اسلام کو خواب غفلت سے بھی بیدار کیا۔ علامہ اقبال نے عالم اسلام کو مغربی تسلط سے نجات دلانے کے لیے شاعری کو ذریعۂ اظہار بنایا اور اس عمدہ پیرائے میں مختصر عرصے میں اتنا بڑا ذہنی انقلاب برپا کیا کہ انسانی عقل دلگ رہ جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے مسلم ممالک میں جہاں جہاں آزادی کی تحریکیں چل رہی تھیں ان کو سراہا اور خراج تحسین پیش کیا۔ پورے عالم اسلام نے ان کے پیغام کو گہری توجہ کا مستحق جانا اور ان کے خیالات و افکار سے اثر قبول کیا، اس کے نتیجے میں ممالک اسلامیہ میں زندگی کی لہر دوڑ گئی اور ان کے حوصلے بلند ہوئے اور ان میں باہم اشتراک و اتحاد اور ملت اسلامیہ کے احیاء کا نیا شعور پیدا ہوا۔

بیسویں صدی کا ربع اول دولت عثمانیہ اور ترکوں کے لیے بڑی آزمائش کا دور تھا۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس الغرب پر حملہ کر دیا۔ مسلمانان ہند نے ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں ترک بھائیوں کی مالی امداد

اپنے وطن برصغیر کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ اس کے مضمرات اور خطرات کو پورے عالم اسلام اور اقوام مشرق یہاں تک کہ خود مغرب کے لیے بھی محسوس کیا اور اپنے تجزیے، پیغام اور اپنے افکار کو شاعری نثر، خطبات، فارسی، اردو اور انگریزی ہر حوالے اور وسیلے سے پیش کیا۔

ہر چند کہ اقوام مشرق کی جنگ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر ابھی جاری ہے مگر مشرق نے جو تہذیبی اور سیاسی سنبھالا لیا ہے وہ بے شک بقول ڈاکٹر علی شریعتی اقبال ہی کے خواب کی تعبیر کا ایک حصہ ہے۔ غلام مشرق کی استعماری زنجیریں کٹ چکی ہیں مگر استعمار بھی ساتھ ہی ساتھ اپنے رنگ میں بدل بدل کر حملے کر رہا ہے۔ جبر کے خفیہ ہاتھوں نے دستانے پہن رکھے ہیں، مگر یہ خواب اپنی مکمل تعبیر کے ساتھ ایک روز سامنے آ کر رہے گا۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ عصر حاضر میں اقبال کے افکار کی اہمیت دو چند ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے باطن میں روح عصر ہے۔ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محاذ پر اقبال کی تمام تر فکری جدوجہد اقوام مشرق اور ملت اسلامیہ کے پاس آج بھی ایک متحرک امانت ہے۔ اس لیے کہ ایک عقیدے کے طور پر اقبال نے مشرق کے اتحاد پر ایمان رکھا۔[1] ان کا اپنا اعلان ہے:

"ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے، وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔"[2]

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۳۱۵/۲۳)

۱۔ "اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالا تر ہوگی۔ اور جس میں شخصی اور مطلق العنانی بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہوں میں شاید یہ محض خواب ہو، لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔" گفتار اقبال

"میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہوگا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلامی کا نظارہ دیکھے گی۔" اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۶۳

۲۔ "مقالات اقبال"، ص ۱۴۷۔

گویا سارے خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ لیکن مغربی ڈھب کی تعلیم اس کے لیے سم قاتل ہے۔[۱] یہ مسئلہ عمر بھر ان کے پیش نظر رہا اور اس عقدۂ مشکل کی کشود ممکن نہ ہو سکی۔[۲]

اقبال مشرق کے ساتھ جس مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کرتے ہیں اس کے بنیادی اجزاء عام طور پر مندرجہ بالا امور ہیں۔ شیشے کی یہ عمارت جو آنکھوں کو خیرہ کرتی ہے۔ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی نعمتیں ایسی بھی ہیں جو اقبال کے نزدیک اصل اسلام کا وہ اجر ہیں جنہیں مغرب نے 'چپکے چپکے' وصول کیا۔ بہرحال اگر انہوں نے مغرب کے استعمار کے خلاف جدوجہد کی ہے تو مشرق کے لیے گن بھی نہیں گائے بلکہ اس پر بھی انتقاد کیا ہے۔ ہاں مگر مغربی استعمار کی چیرہ دستیوں کو انہوں نے کھول کر نمایاں کیا ہے اور مشرق کو اس کی سست روی پر جنجھوڑا ہے۔ مشرق کی جو صورت حال تھی اور جو لوگ اس کے ذمہ دار تھے۔ اقبال نے سب کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا کہ احیائے ملت کے لیے یہ ازبس ضروری تھا۔[۳] اس کے باوجود انہیں مشرق کی پختہ اقدار پر یقین تھا اور ان کی بحالی پر ان کا ایمان تھا۔ وہ مانتے تھے کہ اپنی ساری فسوں گری کے باوصف 'فرنگ رہگزر یہ سیل بے پناہ میں ہے'۔ اقبال کی فکری دیانت داری یہ ہے کہ مغربی استعمار کو انہوں نے صرف

۱۔ "لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شریفانہ اطوار مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص میں قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر غور و فکر کیا ہے مگر چونکہ اب تک کسی قابل عمل نتیجے پر نہیں پہنچا اس لیے فی الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔" مضامین اقبال، ص ۴۲

۲۔ میں بھی مظلومیٔ نسواں سے ہوں غمناک بہت
نہیں ممکن مگر اس عقدۂ مشکل کی کشود!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۵۹/۹۷)

۳۔ بگزر از خاور و افسونیٔ افرنگ مشو
کہ نیرزد بہ جوئے ایں ہمہ دیرینہ و نو
(کلیات اقبال، حصہ فارسی، زبور عجم، ص ۵۲۲/۱۳۰)

خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کے امکانات معدوم ہونے لگتے ہیں۔

عورت کی آزادی مغربی استعمار کا ایک اور شاخسانہ ہے۔ جس سے اقوام مشرق بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکیں۔ اس سے نژاد نو کی پاکیزہ امومت سے محرومی کا جو سلسلہ چلا، اس کے اثرات دور رس ہیں۔ جاوید نامہ میں اقبال نے اس محاذ پر بھی اپنا نقطۂ نظر خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر سطح پر مرد و عورت کی مساوات کی نفی کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ خاندانی وحدت کے رشتے کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے۔[1] شعر کے پیرائے میں بھی انہوں نے تہذیب فرنگ کے اس حربے پر بھر پور تنقید کی ہے۔[2] اور مغربی استعمار کے اس پہلو کو مرگ امومت سے تشبیہ دی ہے۔[3] عورت مشرق میں ہمیشہ سرمایۂ ملت سمجھی گئی ہے کیونکہ جملہ تہذیبی اوصاف اسی کے وجود کے مرہون ہوتے ہیں۔ اقبال نے مشرق عورت کو اسوۂ بتولؓ اپنانے کی تلقین کی۔ وہ عورت کو تمدن کی جڑ سمجھتے تھے جس سے تمام نیکیاں نمو کرتی ہیں۔ اسے زیور تعلیم سے مزین

بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات؟
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۴۰۰ - ۳۹۹/۱۰۸ - ۱۰۷)

۱۔ "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر"، ص ۳۸۔

۲۔ کوئی پوچھے حکیمِ یورپ سے
ہند و یوناں ہیں جس کے حلقہ بگوش!
کیا یہی ہے معاشرے کا کمال؟
مرد بیکار و زن تہی آغوش!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۵۵ - ۵۵۴/۹۳ - ۹۲)

۳۔ تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرتِ انساں کے لیے اس کا ثمر موت!
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۵۸/۹۶)

نظامات کا وجود ایک عارضی حیثیت رکھتا ہے اور جب اسی کو انتہائی منزل قرار دے دیا جائے تو یہ بد ترین لعنت بن جاتے ہیں ۔ اقبال نے جسمانی غلامی سے زیادہ ہمیشہ ذہنی غلامی کو خطرناک جانا ۔ تہذیب مغربی نے اقوام مشرق میں جو مصلحت آمیز رویہ اور معذرتی لب و لہجہ پیدا کر دیا تھا اس کی خطرناکی سے اقبال آگاہ تھے ۔ ان کے سامنے ایک طبقہ مسلمانوں کے درمیان ایسا بھی موجود تھا جو تہذیب ملت بیضاء کو تہذیب مغرب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا ۔ یہ رویہ دانستہ اور نا دانستہ دونوں سطحوں پر پایا جاتا تھا ۔ اقبال نے اس کے خلاف دانش ورانہ جنگ لڑی ۔ ذہنی اور سیاسی انحطاط کے اس دور میں جب مسلمان اپنے ماضی سے ایک طرح سے لاتعلق ہوئے بیٹھے تھے اور اپنے تہذیبی فاتحین کی ہمرکابی پر فخر محسوس کرتے تھے ، اقبال نے اجتہادی اور تقلیدی دونوں رویوں پر نظرثانی کا مشورہ دیا ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ مغربی تہذیب نے معاشرتی اقدار کے اظہار میں مبالغہ آرائی کی ، اگرچہ اپنے باطن میں یہ اقدار کھوکھلی ہو چکی تھیں ۔ یہ بات اسلامی کلچر کے خلاف ہے جس کی اساس اعتدال اور توازن پر ہے اور جو حیات دنیاوی اور حیات آخر دونوں پر محیط ہے اسی باعث اقبال نے مغربی تعلیمی مادیت کو تاریخ کی تخلیقی صلاحیت کا دشمن سمجھا ۔[1] مغرب کا ثقافتی رویہ اقبال کی شاعری کی زبان میں بے ذوق ہے اور دل بیدار ، عطاء کرنے سے محروم ہے ۔ اس میں خود اپنے افکار کا سفر کرنے کی جرأت نہیں ہے ساتھ ہی یہ بے حرم بھی ہے ۔ اس لیے اس کی بنیاد پر

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است
دانش اندوختہ ، دل ز کف انداختہ
آہ زاں نقدِ گراں مایہ کہ در باختہ

(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، پیام مشرق ، ص ۱۸۸/۳۵۸)

۱۔ یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات !
یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبر ، یہ حکومت !
پیتے ہیں لہو ، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات !

ان سے متاثر ہوتا رہا ۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال نے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کی یلغار کا دو طرفہ دفاع کیا یعنی مشرق کو روحانی زوال آمادگی سے بچایا جائے اور سیاسی محاذ پر اسے تنبیہ کی جائے ۔ مغرب نے مشرق کو ذہنی غلام بنانے کے لیے اپنے مخصوص نظام تعلیم سے بھی فائدہ اٹھایا اور غلام مشرق کی نئی نسل کو گرفتار خرافات کر دیا جن میں موسیقی اور صورت گری کے علاوہ اور بھی بہت کچھ تھا ۔ اس نظام تعلیم نے مشرق کی خودی کو تعلیم کے تیزاب میں ڈال کر ملائم اور موم کرنے کے بعد اسے جس طرف چاہا پھیر لیا اور مغرب نے یوں غلام مشرق کو تیغ سے زیر کرنے کے ساتھ ہی ساتھ خرافات سے زیر کرنے کا حربہ بھی خوب خوب آزمایا ۔[1] یہاں پوری انسانیت کے لیے اقبال کی اخلاص مندی بھی سامنے آتی ہے کہ چونکہ مادیت اور بے راہ عقلیت اقوام مشرق کے علاوہ خود اقوام مغرب کے لیے بھی ہلاکت کا باعث بن سکتی ہیں ۔ اس لیے محض انسانی بنیاد پر انہوں نے مغرب کو بھی بعض فتنوں کی ہلاکت آفرینی سے متنبہ کیا ۔[2] اس مغربی عقلیت نے جو علم کے واسطہ سے مشرق میں در آئی تھی ، مسلمانوں میں محدود وطنیت کے تصور کو فروغ دیا تھا ۔ اقبال نے اس پر بہت احتیاط کے ساتھ نکلسن کے نام ایک خط میں توجہ دلائی کہ اجتماعی زندگی کے ارتقاء اور نشو و نما میں قبیلے اور قومی

۱۔ آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور
محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی
موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۵۴۰/۷۸)

۲۔ اقبال کا خط بنام پروفیسر نکلسن اور یہ اشعار بھی :
از من اے بادِ صبا گوے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بہ جگرمی زند ، آں رام کند
عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تر است
چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ، ورنہ
آں چہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است

کہ ان کا ملک اسرائیل بن جائے۔ اقبال نے ایسے استعماری حملہ گری قرار دیا۔[۱] بلکہ اس مسئلہ پر ایک بھر پور بیان سارے عالم اسلام کے لئے جاری کیا۔[۲] آپ نے ارض مقدس میں اسرائیل کے قیام کی سازش کو مشرق کے دروازے پر ایک خطرناک مرکز کا قیام قرار دیا۔[۳] انہوں نے مصر کو بھی یہودی استعمار سے متنبہ کیا اور کہا کہ عالم عرب پر لا جائز تسلط جانے کے لیے جس طرح یہود کو مغرب نے کھلی چھٹی دے دی ہے ایک روز یہ سود خور قوم اس قدر طاقت ور ہو جائے گی کہ خود مغربی استعمار اس کے اشارے پر رقص کرے گا۔[۴]

اقبال نے مغربی دانشوری کی تہہ میں موجود مادیت کا طوفان دیکھا تھا جن پر اس تہذیب کی اساس ہے۔ مغربی استعماری ذہنیت نے تہذیب کے محاذ پر یہی جراثیم اقوام مشرق میں پھیلائے اور خود فراموش عالم مشرق

۱- ہے خاکِ فلسطیں پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا؟
مقصد ہے ملوکیتِ انگلیس کا کچھ اور
قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ۶۱۹ - ۶۱۸/۱۵۷ - ۱۵۶)

۲- "فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام محض ایک حیلہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپیریلزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل انتداب اور سیادت کی شکل میں اپنے ایک مقام کی متلاشی ہے۔" "اقبال نامہ"، جلد اول، ص ۳۵۱

۳- "اقبال نامہ"، جلد دوم، ص ۲۷۔

۴- تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زور پلنگ!
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۴۵۹/۱۶۷)

ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیبِ جواں مرگ
شاید ہوں کلیسا کے یہودی متولی!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۰۲/۱۴۰)

تھے ۔۱ مصر میں سیاسی بیداری کو دیکھا لیکن اس کے ہمراہ آنے والی عیش پسندی اور تقلید مغربی انہیں کھلتی تھی ۔

ایران میں ساسانی اقدار تہذیب کے احیاء کی تحریک جو نسل کی بنیاد پر چلائی گئی اقبال کی روح کا آزار تھی ۔ بر صغیر میں مسلمانوں کے تہذیبی زوال اور اقتصادی مسئلے پر وہ بار بار قائد اعظم کو خطوط لکھ کر ایک نئے وطن اور آزادی کی تحریک کو جاری رکھنے کی تاکید کر رہے تھے ۔ اور یہ ساری اقوام مغربی استعمار کی مئے مینا گداز میں مست تھیں اور اس کی یلغار کے آگے بے دست و پا تھیں ۔ مغربی عقل فسوں پیشہ ، نے مشرق میں مجرد وطنیت کو فروغ دیا ۔ اقبال نے اس پر بھی ماتم کیا اور اس کے پیراہن کو مذہب کا کفن قرار دیا ۔۲

مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا ایک اور خطرناک رخ بھی تھا جس کا تجزیہ کئے بغیر اقبال سے رہا نہ جا سکا ۔ انہیں اس کی زہر ناکی میں پنجۂ یہود بھی نظر آ گیا تھا جو سراسر مغربی سازش کے تحت ارض مقدس اور فلسطین میں اپنی جڑیں مضبوط کر رہے تھے ۔ مغربی استعمار کی دلی خواہش تھی کہ یہود کی حمایت کرتے ہوئے فلسطین میں عربوں کی قوت کو ختم کر دیا جائے ۔ غیر قانونی طور پر وہاں عربوں کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کرکے وہاں پورے یورپ سے یہودی لا بسائے جائیں یہاں تک

۱۔ جلتا ہے مگر شام و فلسطیں پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدۂ دشوار !
ترکانِ 'جفا پیشہ' کے پنجے سے نکل کر
بے چارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار !
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۶۱۵/۱۵۳)

۲۔ اس دور میں مے اور ہے جام اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۱۶۰)

استعمار کی ملوکانہ اغراض میں اس کے معاون بن رہے تھے -

عالم اسلام میں خلافت کا اپنے انجام کو پہنچنا بے شک ایک تاریخی المیہ تھا - اقبال بھی اس سے متاثر ہوئے اس لیے کہ در پردہ مغربی استعمار بھی اس کے عقب میں تھا - تاہم اقبال کسی نمائشی خلیفہ کے وجود کو اتحاد اسلامی کی راہ میں رکاوٹ اور استعماری حربوں میں شریک جانتے تھے - اس کا علاج انہوں نے یہ تجویز کیا کہ اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری تشکیل دی جائے ، وہ مغربی استعمار کی یلغار کے سامنے ایک عرب وفاق کے قیام کی اہمیت کے بھی قائل تھے - دوسری طرف ایشیائی قوموں کو انہوں نے ایک جمعیت اقوام ترتیب دینے کا مشورہ بھی دیا - در اصل اقبال عالم اسلام کی دولت مشترکہ کو مغربی استعمار کے خلاف بطور دفاع کے قائم ہوتے دیکھنے کے آرزو مند تھے - انہیں دکھ تھا کہ ایرانی ہوں ترک یا عرب تمام اقوامِ مشرق محکومی کے باعث مغربی استعمار کی حیلہ گری کو محسوس کر لینے کی قوت سے محروم ہوتے جا رہے ہیں -[۱] اقبال نے ترکوں کے انقلاب کے بعد محسوس کیا کہ مغرب کی معاشری تقلیدِ محض سے کسی قوم کی عملیت کے قویٰ نئی زندگی حاصل کرنے سے قاصر رہ جاتے ہیں اور یہ رویہ بھی محض ماضی پرستی کے رویے سے اپنے نتائج کے اعتبار سے کچھ مختلف نہیں - مغربی استعمار کے خلاف اتا ترک اور رضا شاہ نے پہلے پہل جو کچھ کیا اقبال اس سے بے شک متاثر تھے لیکن انہیں بھی مغربی تہذیبی طوفان میں بہتے ہوئے پایا تو مایوس بھی ہوئے -[۲] وہ عربوں کی غلط اندیشی سے بھی پریشان

۱- نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو خود ہے لبِ گور!
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۵۳۲ - ۵۳۱/۷۰ - ۶۹)

۲- نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۶۰۴/۱۴۲)

پسندی کے رجحان کو فروغ دیا ہے۔[1] وطنیت اور قومیت جن پر مغربی استعمار کا مدار ہے ان کی نفی اقبال کے فکر کے اساسی محرکات میں سے ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا وطن فقط اسلام ہے۔ یہی ان کی تہذیبی اور سیاسی فکر کا بنیادی نکتہ ہے۔[2] اس باب میں انہیں بر صغیر کے بعض دینی رہنماؤں کی مصلحت کوش روش سے گلہ بھی تھا۔[3] جو مغربی

علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوس فرنگ!

(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۶۶۷/۱۷۸)

۱۔ حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۶۴)

نسل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رنگ
''خواجگی'' نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۶۲)

۲۔ ''قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل یا جغرافیائی حدود و ملک پر ہے۔ دنیائے اسلام میں استیلا کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔'' ''اقبال نامہ'' حصہ اول ، ص ۳۶۸

۳۔ ''میں نظریۂ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں۔ جبکہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے یہ بات پوری طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدتِ دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگِ عظیم میں کامیاب بھی ہو گئی اور اس کی انتہا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی پیشوا بھی اس کے حامی نظر آتے ہیں۔'' ''حرفِ اقبال'' ص ۲۲۶ ۔

کرتے تھے۔[1] مشرق میں عالم اسلام کا انتشار اقبال کے نزدیک یورپ کی جن قباحتوں سے پیدا ہوا انہیں اقبال نے اپنے افکار میں نام گنوایا ہے مثلاً مغربی رویے کا دو رخا پن، یورپ کا جغرافیائی قومیت پر اصرار، اس کا سرمایہ دارانہ نظام معیشت جس نے انسانوں کی اکثریت کو محرومیوں کا شکار بنا دیا۔ بے محابا آزادیٔ نسواں جس سے یہ طبقہ رفتہ رفتہ جنس تجارت بن کر رہ گیا اور اس کے بد اثرات اقوام مشرق کے جسد میں ایک زہر بن کر سرائیت کر گئے۔ پھر تہذیب و ثقافت کا یکسر مادیتی رویہ۔ افکارِ مغربی کی انہی جہتوں کے فروغ سے اقبال پریشان تھے۔ چنانچہ انہوں نے تہذیب مغرب کا تنقیدی جائزہ لینے کا مشورہ دیا اور بُرے بھلے کی پہچان خود کرنا سکھایا۔ ایک طنز کے انداز میں انہوں نے مشرق کو بتایا کہ قوتِ مغرب کا راز چنگ و رباب، دختران بے حجاب، ساحران لالہ رو، عریانی ساق، قطع مو، فروغِ خط لاطینی یا لادینیٔ افکار میں ہرگز نہیں بلکہ قوت افرنگ اس کے علم و فن میں ہے اور اگر ہو سکے تو مشرق اس عامی رویے کو اپنائے لیکن مشرق اس مغز کی بجائے ملبوس فرنگ پر ہی قناعت کر گیا ہے۔[2] اس ذہنیت نے مسلمانوں میں اتحاد کی بجائے علیحدگی

۱۔ ''نئے اسکول کے مسلمانوں کو معلوم ہوگا کہ یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے۔ وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔ قومیت کے اصولِ فقہ صرف اسلام نے ہی بتائے ہیں جن کی پختگی اور پائیداری مرورِ ایام و اعصار سے متاثر نہیں ہو سکی۔''
''مکاتیبِ اقبال'' لاہور ۱۹۵۴ء، ص ۹

۲۔ شرق را از خود برد تقلیدِ غرب
باید ایں اقوام را تنقیدِ غرب
قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب

محکمی اورا نہ از لا دینی است
نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است

مخالف تھے اور فرد کی آزادی پر یقین رکھتے تھے اور معاشرے میں ہر سطح پر ندرت، جدت اور انقلاب کے آرزو مند تھے۔ سیاست کو اخلاق سے بے تعلق نہیں جانتے تھے۔ جنگ عظیم کی حشر سامانیاں اُن کے سامنے تھیں جس انسان کی جغرافیائی پہچان کو اس کے لیے ایک آزاد بنا کر رکھ دیا تھا۔ پیامِ مشرق کا دیباچہ ان کی اسی سوچ کی شہادت ہے۔[1] اقبال کے ہاں دوسرے مسلمان مفکرین سے ایک الگ رنگ پایا جاتا ہے وہ اسلامی اتحاد ہی کو بجائے خود مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک سیاسی وحدت خیال

سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ لہٰذا حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل نہیں کہ مشرق دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرِ ثانی کریں۔" مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ء ص ۱۵۸۔

۱۔ "یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کرتی ہے جس کا ایک دھندلا سا خاکہ حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے ـــ خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشو و نما کے لیے نا مساعد ہے۔ بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کے طبائع پر وہ فرسودہ، سُست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آ جائے جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیّز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے:

"اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افرادِ قوم کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرکے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔" "کلیاتِ اقبال فارسی ـــ پیامِ مشرق"، ص ۱۸۳ - ۱۸۴

ہر دور کی روش اور مزاج سے غیر مطمئن تھے - ان کے نزدیک مغرب کی استعماری چال بازیاں اور مشرق کے بے روح مراقبات اور توکل و قناعت انسان کی بربادی کے لیے یکساں حکم رکھتے تھے - چنانچہ انہوں نے بڑے سلیقے سے بیک وقت ان کی مذاقت اور ان کی اہمیت کے اظہار کا رویہ اپنایا اور جہاں ان کے تاریک پہلوؤں کی بے معنویت کو واضح کیا ، وہاں اُن کی معنویت کے دوسرے رخ کو نکھارنے کی ذمہ داری بھی اٹھائی - ایک دانش ور کے لیے حقیقتاً یہ ایک کٹھن مرحلہ تھا تاہم اقبال اس سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے - تہذیب مغربی کی گہرائیوں میں اُترنے کے بعد جہاں وہ اس کے بے رحم ناقد تھے وہاں انہیں اس کے باطن میں اگر کچھ خوبیاں بھی نظر آئیں تو انہوں نے ان سے اعتناء نہیں برتا - یہ بات بہر طور لائق استحسان ہے کہ مغربی فکر کے گہرے باطن میں علم کی سچی لگن ، تسخیرِ فطرت اور جہالت کے خلاف جد و جہد کی جو قوت بخش قدریں موجود ہیں ، وہ بہر حال موجود ہیں -[۱] مغربی قوموں میں سے خاص طور پر انگلستان کی قوتِ عمل کو انہوں نے شاندار لفظوں میں اس طرح سراہا بھی ہے کہ سچائی ، ہمت ، بلند نظری اور قوت کی اقدار کو خراج بھی دیا جائے اور اس کی تائید اور توصیف میں بخل سے کام نہ لیا جائے -[۲] در اصل اقبال فرسودگی اور گریز کے

۱- "The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity when the World of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in the movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phase of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may assert our movement, and we may fail to reach the truf inwarone of that culture."

Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 7.

۲- "حق یہ ہے کہ انگریز قوم کی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسِ واقعات دیگر اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے - یہی وجہ ہے کہ کوئی فلسفیانہ نظام جو واقعاتِ متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو - انگلستان کی

اقبال نے اسی وجہ سے مشرق و مغرب دونوں کے لیے اسے روز حساب کا درجہ دیا تھا ۔ یہ مغربی کلیسا کی مضبوط دیوار میں ایک زبردست دراڑ تھی اس سے قیصرانہ ملوکیت کی ہوس رانی کے دن مختصر ہوتے نظر آتے تھے اقبال کا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ضمیر کی تربیت کے بعد مغربی چیلنج ، غلبہ اور تسلط کے خلاف اقوام مشرق کے ضمیر کی تربیت کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا ۔ اسلام کا بیج ان کے شعور کی گہری سطح سے پھوٹتا ہے اور تناور درخت بنتا ہے چنانچہ یہ اقبال تھے جنہوں نے صدیوں کے فاصلے سے لئے ڈھب کے ساتھ مسلمان اقوام کے ساتھ تعلق اور ماحول کے خلاف رد عمل کو اُن کی تاریخ کی اساس اور روح قرار دیا ۔

اقبال مغربی استعمار کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ اس کی مدنیت کا ضمیر دین کی روح سے خالی ہے اور مغربی اخوت کا دارومدار فقط نام و نسب پر رہ گیا ہے جسے اب عیسائی اخلاقیات بھی ختم کرنے سے معذور ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مغرب کا قبول اسلام بھی شاید اس کی مدنیت کے ضمیر کو پاک نہ کر سکے کیوں کہ مغرب اگر اسلام قبول بھی کر لے تو بھی وہ مشرق کے سیاہ روز مسلمان کو غلام ہی رکھے گا ۔ کیونکہ وہ نسلی غرور کا شکار ہے اور اس نسلیت کو اقوامِ مشرق میں بھی پھیلا رہا ہے ۔[۱]

مغربی استعمار کے جملہ پہلوؤں کے حسن و قبحہ اقبال پر خوب خوب منکشف ہوئے ۔ انہوں نے تہذیب ، علم ، حکمت اور سیاست کے مغربی معجزات کے غرور کو بھی ملاحظہ کیا مگر اس کی تہہ میں انسان کی مردہ دلی اور بے ضمیری کو بھی دیکھا ۔ مشرق کی خودی اور مغرب کا ضمیر دونوں ان کے نزدیک مردہ ہو چکے تھے ۔ وہ مشرق اور مغرب

۱- ضمیر اس مدنیت کا دین سے ہے خالی
فرنگیوں میں اخوت کا ہے نسب پہ قیام
بلند تر نہیں انگریز کی نگاہوں میں
قبولِ دینِ مسیحی سے برہمن کا مقام
اگر قبول کرے دین مصطفیٰ انگریز
سیاہ روز مسلماں رہے گا پھر بھی غلام
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۵۲۴/۶۲)

مطالعہ بھی جاری رکھا ۔ یہ فیصلہ انہوں نے قیام یورپ کے دوران ہی کر لیا تھا کہ قصر ملت بیضاء کے دریچے دو طرفہ کھولے جائیں تا کہ افکار تازہ کی صحت مند ہوا سے اقوام مشرق کی فضا محروم نہ رہ جائے اور صدیوں کے علمی رویے کا بند پانی بو بھی نہ دینے لگے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہوا تو مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ اقوام مشرق کے بس کی بات نہ رہے گی ۔[1] اقبال اس صدی کے وہ واحد مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے اسلام کو ایک مربوط فکر کے لباس میں اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ یہ خود زمانۂ حاضر کے خیالات ، میلانات اور رجحانات کے لیے معیار تنقید ہے ۔[2] ان کی صائب رائے یہ تھی کہ اگر مسلمان دانش ور اسلامی فکر میں کوئی قابل قدر اضافہ نہیں کر سکتے تو کھوکھلی تجدد پسندی پر صحت مند تنقید تو کی جائے تاکہ استعماری تجدد پسندی کے سیلاب کے آگے بند باندھا جا سکے ۔[3]

اقبال نے اصولی طور پر مغربی استعمار کی مخالفت کو اپنا عقیدہ یا لائحۂ عمل فقط اس لیے بنایا کہ وہ جان گئے تھے کہ مغرب مشرق کے لیے خدائی کرنے کا دعویدار بن چکا ہے جبکہ خود مغرب نے اپنے لیے اقتدار اور زر اندوزی کے بتوں کو بطور خدا کے تجویز کر لیا ہے ۔ ان حالات میں مغربی دین و دانش کے پس منظر میں ہوس کی حیلہ گری کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ ہر چند کہ اشتراکیت نے مغرب کی مکروہیت کو بے نقاب کیا تھا اور یہ مشرق کی سہل پسندی کا ایک توڑ بھی تھی اور اس سے زر پرستانہ مادیت کے تار و پود بکھرنے کے امکانات پیدا ہوئے تھے

۱۔ پردۂ ناموس فکرم چاک کن
این خیابان راز خارم پاک کن
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، اسرار و رموز ، ص ۱۶۸/۱۶۸)

۲۔ ''اقبال سوشلزم اور اسلام'' ، پروفیسر کرار حسین ، نقوش شمارہ ۱۲۷ ، دسمبر ۱۹۷۷ء ، ص ۱۲۳ ۔

۳۔ ''اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم صحت مند تنقید سے عالم اسلام میں امنڈتے ہوئے تجدد پسندی کے سیلاب کو ضرور روک سکتے ہیں ۔''
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، ص ۱۵۲

واقعہ یہ ہے کہ مشرق اور اقوام مشرق پر مغربی استعماری سیاسی معاشی اور تہذیبی اثرات کا غلبہ ایک طرح کے استحصال کا واضح رنگ اپنے اندر رکھتا ہے۔ تاریخ کے جس عہد میں مشرق کو اس مکروہ استحصال کا سامنا ہوا اقوام مشرق ذہن اور رویے کے ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئیں۔ مغربی استعمار کی یلغار نے اقوام مشرق کے اندر معاشرتی سطح پر ایک تہذیبی تصادم کی صورت بھی پیدا کر دی۔ اب یہ اپنے ماضی سے پوری طرح منقطع ہونے کی ہمت نہ رکھتی تھیں کیونکہ ان کا ماضی واقعی اس قدر شاندار اور قوی تھا کہ آسانی کے ساتھ اس کا گلا گھونٹنا ممکن ہی نہ تھا اور استعمار کے تہذیبی اور سیاسی حربے بھی اس قدر دل کش اور دل فریب تھے کہ ان سے بھی مفر ممکن نہ تھا۔ ملتِ اسلامیہ کا یہ ایک عجیب و غریب اور خطرناک موڑ تھا۔ حیرت یہ ہے کہ اس موڑ پر ملت کی رہنمائی کرنے والا کوئی بھی دانش ور عزم اور عقیدے کے ساتھ آگے بڑھتا دکھائی نہیں دیتا۔ چند ایک نام گنے بھی جا سکتے ہیں لیکن ان کا تجزیہ یا تو سرے سے درست نہ تھا یا ادھورا تھا۔ ان میں سے بعض تو توجیہ اور تاویل کے شکار تھے اور بعض معذرتی ہوکر رہ گئے چند ایک کو مصلحت اور ذہنی مرعوبیت کا مرض چاٹ گیا۔ اس سارے پس منظر میں فقط اقبال ہی ایک ایسے مسلم دانش ور اور فلسفی شاعر نظر آتے ہیں جو مغربی استعماری حربوں کی تہہ میں اُتر کر اُن کا مناسب تجزیہ بھی کرتے ہیں اور پھر اس سلسلے کی دانش ورانہ ذمہ داریاں بھی نہ صرف قبول کرتے ہیں بلکہ انہیں تہذیبی اور سیاسی ہر محاذ پر بجا لاتے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال نے اپنا فرض صرف قیام یورپ کے دوران ہی نہیں نبھایا بلکہ عمر کے آخری ایام تک انہوں نے مغربی فکر و فلسفہ اور سیاسی رویے کا بنظر غائر

پانی بھی مسخر ہے، ہوا بھی ہے مسخر
کیا ہو جو نگاہِ فلکِ پیر بدل جائے!
دیکھا ہے ملوکیت افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے!
طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۰۹/۱۰۷)

قوموں کے ساتھ قاہریت کے مظاہرے کئے اور اس جمعیت کے مقاصد کو کھلم کھلا پامال کیا، لیکن مغربی استعماری ذہنیت رکھنے والی اقوام جو اس مجلس پر چھائی ہوئی تھیں، انہوں نے اس کے ضمیر کو بیدار نہیں ہونے دیا ۔ ان قوموں نے تخفیفِ اسلحہ کی قرار دادیں بھی منظور کیں اور ساتھ ہی ساتھ اسلحہ کے انبار بھی لگا دیئے ۔ اقبال نے دیکھ لیا تھا کہ یہ جمعیت ایمان کی دولت سے محروم ہے اور اس کی اساس سراسر مادیت اور خود غرضی پر رکھی گئی ہے ۔ اس لئے کامیابی اس کے نصیب میں ہرگز نہیں ۔ اقبال نے مشرق کو اس کے حربوں سے متنبہ کرتے ہوئے اسے فتنہ گروں کی جماعت اور داشتہ پیرک افرنگ، قرار دیا اور کہا کہ مغربی عظیم طاقتوں کا یہ اتحاد صرف کمزور قوموں کی تباہی اور اُن کی بندر بانٹ چاہتا ہے اور نام نہاد درد مندانِ جہاں کے باطن کی قلعی کھول کر رکھ دی ۔[۱] پھر ساتھ ہی اس کا حل بھی تجویز کر دیا اور مغرب کے استعماری رویوں کی کوتاہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مسلم اقوامِ مشرق کی ایک الگ جمعیتِ اقوام کا ذکر کیا جس کے لیے وہ بطور مرکز طہران کا نام تجویز کرتے ہیں ۔ آج سے لگ بھگ پچاس سال قبل پیش کی گئی اقبال کی یہ تجویز کس قدر معنی خیز ثابت ہو رہی ہے ۔[۲]

۱۔ برفتند تا روش رزم دریں بزمِ کہن
دردمندانِ جہاں طرح نو انداختہ اند
من ازیں بیش ندانم کہ کفن دز دے چند
بہرِ تقسیمِ قبور انجمنے ساختہ اند
(کلیات اقبال، حصہ فارسی، پیام مشرق، ص ۳۶۳/۱۹۳)

۲۔ بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبرِ بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن
پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویز سے کچھ روز سنبھل جائے!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۱۸/۱۵۶)

میں بظاہر مجلس آئین ، اصلاح و رعایات و حقوق کی بات ہوتی ہے لیکن اقبال مغربی جمہوری نظام کو رائے قیصری شمار کرتے ہیں -[۱] ان کا اپنا عقیدہ اس بات میں روسو کے قریب قریب ہے یعنی یہ کہ جمہوریت بے شک ایک اچھا سیاسی فلسفہ ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اسے ایسی جگہ عمل میں لایا جائے جہاں عوام کا سیاسی شعور اپنے معراج پر ہو - اقبال معاشرے میں انسان کی قدر و قیمت اسے گن کو نہیں بلکہ اس کے عملی پایہ کو دیکھ اور پرکھ کر متعین کرتے ہیں اور مغربی جمہوریت کے مقابلے میں انسان کی رائے کا یہی معیار پیش کرتے ہیں جس چیز کو اقبال سلطانیٔ جمہور کا نام دے کر اس کو مشرق میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں اس کا مغربی سیاسی جمہوری فلسفے سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کی بنیاد سراسر تعلیمات اسلامی پر ہے -

اقبال کی زندگی میں ہی اقوام مغرب نے جمعیتِ اقوام کی داغ بیل ڈالی اور اسے اس طرح تشکیل دیا کہ اس میں بظاہر اقوامِ مشرق کو بھی جگہ دی گئی - جہاں تک اس بین الاقوامی ادارے کے مقاصد کا تعلق تھا یہ ظاہری طور پر واقعی دلکش و دل پذیر تھے - جنگ سے گریز ، امنِ عالم اور اتحاد کی ترقی - عدل کا قیام اور انصاف کا احترام ، تنازعات کی مخلصانہ ثالثی ، یہی دل فریب باتیں جمعیتِ اقوام کے مقاصد عالیہ تھے لیکن اس کے سامنے مغربی اقوام نے ایشیائی و افریقی اور بعض یورپی غریب

۱- ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری !

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، بانگِ درا ، ص ۲۶۱-۲۶۲)

جہاں تک مغربی استعماریت کی ایک شاخ فسطائیت کا تعلق ہے "ضرب کلیم" میں اقبال نے مسولینی کی زبان سے یورپ کے سیاسی مدبرین کو جو کچھ کہلوایا ہے وہ اس بات کی شہادت ہے کہ اقبال نے فسطائی وطنیت کو ہرگز کلمۂ خیر سے یاد نہیں کیا بلکہ ایک طنز کے پیرائے میں اسے بھی مغربی استعمار ہی کی ایک مکروہ شکل تسلیم کیا ہے۔ مسولینی کی زبان سے اقبال مغربی استعمار کو پردۂ تہذیب میں غارت گری اور آدم کشی قرار دیتے ہیں۔[1] مغربی استعمار اپنے ساتھ اقوام مشرق کے لیے سیاسی حوالے سے ایک اہم سوغات جمہوریت کے نام سے بھی لے کر آیا اور یہ ایک ایسا سیاسی فلسفہ ہے جو بظاہر خوبصورت بھی ہے لیکن جمہوریت کے حوالے سے اپنی زر داری کے بل پر سریر آرائے حکومت علی العموم سرمایہ دار یا زمیندار ہی منتخب ہوتے ہیں۔ حکومت بظاہر اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے لیکن فی الحقیقت ایک مختصر گروہ اکثریت پر حکومت کرتا ہے۔ اقبال نے جس استعماری طرزِ جمہوری سے گریز کا سبق دیا وہ در حقیقت یہی جمہوری، استبداد یا مغزِ دو صد خر کی حکمرانی ہے۔[2] اس سیاسی نظام

۱- میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو بُرا لگتا ہے کیوں
ہیں سبھی تہذیب کے اوزار! تو چھلنی میں چھاج!
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج؟
یہ عجائب شعبدے کس کی ملوکیت کے ہیں
راجدھانی ہے، مگر باقی نہ راجہ ہے، نہ راج
آلِ سیزر چوبِ نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشتِ دہقاں! تم نے لوٹے تخت و تاج!
پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۱۲/۱۵۰)

۲- گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

اشتراکیت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے ۔[۱] مزدور کا جو حشر زر دار کے ہاتھوں ہو رہا تھا وہ مغربی استعماری ذہنیت کا ایک مکروہ اظہار تھا جس کے خلاف اپنے عہد کے مشرق شعراء میں سے صرف اقبال کو حرفِ حق کہنا نصیب ہوا ۔ اقبال کی نظم ''لینن خدا کے حضور میں'' ، اس کی بہترین مثال ہے ۔ یہ نظم مغربی مدنیت کے بھیانک چہرے سے پردہ اٹھانے کے مترادف ہے ۔ اقبال مغربی استعمار کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک حد تک اشتراکیت کے ساتھ چلتے ہیں مگر وہ اعمال کے جائزے کے بعد انسانوں میں صحت عمل کی بنیاد امتیاز کے قائل بھی ہیں اور محض مساوات شکم کو معاشری ہیئت کے لیے امن کی بنیاد ہرگز نہیں مانتے ۔ مارکس جو اشتراکیت کا فکری منبع ہے ۔ اس کے احترام کے باوجود اقبال کو اس سے اختلاف بھی ہے اور وہ اس کی مساواتِ شکم کے تصور کو رد کرتے ہیں ۔ آگے چل کر وہ اشتراکی آمرانہ رویے کی بھی نفی کرتے ہیں جس میں زمامِ کار بے شک مزدور کے ہاتھ میں چلی جائے لیکن اُن کے نزدیک یہ بھی ایک طرح سے پرویزی حیلہ ہے ۔[۲]

۱- چیست قرآں ؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دست گیرِ بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردکِ زر کش مجو
لن تنالوا البر حتّٰی تنفقوا

۲- از ربا آخر چہ می زاید فتن
کس نہ داند لذتِ قرضِ حسن
از ربا جاں تیرہ دل چوں خشت و سنگ
آدمی درندۂ بے دندان و چنگ !
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۶۶۸/۸۰)

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا !
طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی !
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بال جبریل ، ص ۳۴۲/۳۰)

تو قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے ۔[۱] وطنیت جہاں جہاں بھی مشرق میں مغربی استعمارانہ حکمتِ عملی کے تحت آئی اس نے اقوام مشرق کو شدید نقصان پہنچایا جو آگے چل کر اقتصادی انحطاط کا باعث بھی بنا ۔ خود مغرب میں بھی اس کے نتائج کچھ مختلف نہ تھے ۔ وطنیت کے مکروہ رویے نے ہی اقبال کو مغربی استعمار کے ایک اور حربے، سرمایہ داری سے بھی متنفر کر دیا جو اسلام کی روح کے بھی خلاف تھا اگرچہ سرمایہ داری کے خلاف یہ رجحان خود مغرب کے ایک حصے میں پیدا ہوا لیکن وہ اس قدر شدید تھا کہ حدِ اعتدال سے آگے نکل گیا اور اشتراکیت میں ڈھل گیا ۔ اقبال کے ہاں اشتراکیت کے اس پہلو کے لیے بہر حال ایک نرم گوشہ موجود ہے ۔[۲] جس کا تعلق انسان دوستی یا فلاحِ انسانیت سے ہے اگرچہ اس کی مذہب بیزاری اور دہریت سے انہوں نے کبھی کوئی واسطہ نہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام زندگی کے ہر عہد میں اقبال کی متاعِ عزیز رہا ہے چنانچہ اشتراکیت کے لیے بھی جو ہر چند اپنی بعض صورتوں میں مغربی استعمار ہی کی ایک شکل ہے اقبال نے صرف اس حد تک استحسانی رویہ روا رکھا جس کا تعلق فلاح انسانی سے تھا ۔ سود جس پر سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہے اس کی نفی کرتے ہوئے اقبال نے اسلام اور

۱۔ اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۱۶۲-۱۶۱)

۲۔ قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۱۳۶/۵۹۸)

گیا ۔[1] یورپ میں اقبال وطنیت کے جذبے سے سرشار گئے تھے یہ وطنیت اس شجر استعمار کی ایک شاخ تھی جسے فرنگی مقا مروں نے مشرق کی سر زمین میں کاشت کیا تھا لیکن جب اقبال کو یورپ مغرب میں مادہ پرستی ، دہریت اور زر پرستی نظر آئی تو استعماری وطنیت کا مفہوم ان پر کھل گیا اور وہ خوب سمجھ گئے کہ مغرب میں وطنیت سے مراد بین الملّی تنازعات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ۔ پھر تہذیب نوی کے تراشیدہ اس بت سے انہیں نفرت ہو گئی ۔ انہوں نے مسلمان کی تعریف صرف مصطفوی ہونا اور اس کا دین فقط اسلام کو قرار دیا اور مسلمانوں کے لیے یہ تجویز کیا کہ وہ جس قدر جلد ہو سکے اس بت کو خاک میں ملا دیں اگر یہ قائم رہتا ہے

۱۔ ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر !
جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر !
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہ گزر !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ۔ بانگ درا ، ص ۲۶۵)

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی ؐ
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۲۸)

نتیجے میں تعصب اور تنگ دائروں سے ابھرنے والے تضادات حق اور احترام کے نصب العین کے تابع ہو کر زائل ہو جاتے ہیں اور عالمگیر وفاداری سے مملو معاشرے کی تشکیل ممکن ہو جاتی ہے۔ یہ نتیجہ اقبال کے فکری نظام میں ایک عقیدہ بلکہ ایک مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے۔[۱]

برِ صغیر، بلکہ پورے مشرق کی زوال آمادگی جو اقبال کے سامنے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کو اقوام مشرق کے لیے مصائب کا سرچشمہ قرار دیا جس نے روح مشرق کو کچل کر رکھ دیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اسے اظہارِ نفس کی اس مسرت سے بھی محروم کر دیا تھا جس کی بدولت کبھی اس میں ایک شاندار تہذیب پیدا ہوئی تھی۔[۲] قیام یورپ نے مغرب کے جدید تمدن کا طلسم ان کی نظروں میں تار عنکبوت بنا کر رکھ دیا تھا۔ وہ اس تنگ نظری اور تعصب سے اور خود غرضانہ رویے سے واقف ہوئے جسے مغربی استعمار نے تہذیب اور سیاست کے عنوان سے اپنے دامن میں چھپا رکھا تھا۔ پہلی جنگِ عظیم کے مابعد کی بربادی پورے مغرب کے لیے طعنہ بن جاتی ہے جس میں تہذیب اور سیاست کے نام پر وطنیت، نسلیت اور نام نہاد مساوات اور بے روح صداقت کے پرخچے اڑ گئے۔ اس جنگ کی مابعدیات اپنے ساتھ سرمایہ داری اور استبداد لے کر آئیں اور یہ سارا کچھ پوری انسانیت کے لیے مغرب کے ہولناک تحائف تھے۔

مغربی تہذیبی استعمار کی یلغار میں اقوام مشرق نے جو رعنائی دیکھی اقبال نے اس رعنائی کے باطن میں منافقت، خود فروشی، استبداد اور قیصریت کو دریافت کیا اور نفسانیت اور انانیت محض کو محسوس کیا مگر ان کی فکر میں یہ بات محض احساس کی حد تک ہی نہ رہی بلکہ اپنے فکری استحکام کے بل پر اقبال نے اس استعمار کے خلاف ایک باقاعدہ جہاد کا آغاز

۱۔ خطبۂ صدارت، مسلم لیگ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء۔

۲۔ "ایک سبق جو میں نے اونچے اسلام سے سیکھا ہے۔ یہ ہے کہ آڑے وقتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سرِ نو مجتمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔"

مشرق کا خون چوس رہی ہے۔[۱]

قیام یورپ کا زمانہ اقبال کی چشمِ بصیرت پوری طرح وا ہونے کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جب انہوں نے مشرق اور مغرب کا تہذیبی موازنہ کیا اور اسلام کا رخِ کردار ان کے سامنے ایک معین شکل اختیار کر گیا۔ یہ درست ہے کہ اقبال کا براہِ راست خطاب ملت اسلامیہ ہی سے رہا مگر انہوں نے معذرتی لہجہ کبھی اختیار نہیں کیا بلکہ اسلام کو عالمی تحریک اور انسانی حوالے سے پیش کرنے کی سعی کی اور گویا اسلام کو ایسے ڈھب سے پیش کرکے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کیا۔ جس میں یہ پوری انسانیت کی واحد فلاح کی ضمانت بن جاتا ہے۔[۲] جس کے

۱۔ یہ زائرانِ حریم مغرب ہزار رہبر بنیں ہمارے
ہمیں بھلا ان سے واسطہ کیا جو تجھ سے ناآشنا رہے ہیں!
غضب ہے یہ "مرشدانِ خود بیں" خدا تری قوم کو بچائے!
بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں
(کلیات اقبال، حصہ اردو، بانگ درا، ص ۱۶۲)

۲۔ "اگر عالمِ انسانیت کا مقصد اقوامِ متحدہ کا امن سلامتی اور ان کی موجودہ ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلامی کے کوئی دوسرا نظام ذہن میں نہیں آ سکتا کیونکہ قرآن سے میری سمجھ میں جو کچھ آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نظر کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

خط بجواب حسین احمد مدنی، روز نامہ احسان، مارچ ۱۹۳۸ء

"مجھے اس جماعت سے دلی ہمدردی ہے جو میرے اوضاع و اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین اور اپنے ادب اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرہ مند کرکے مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جس سے میری موجودہ زندگی کی تشکیل ہوئی۔ یہ اس کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے از سر نو زندہ ہو کر مجھ میں یہ احساس پیدا کر دیا ہے کہ وہ اب بھی میری ذات میں سرگرمِ کار ہے۔" ایضاً

لیے کوئی جگہ نہیں ۔[۱] واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں مغربی استعمار کے خلاف کوئی جزوی ذہنی رویہ مرتب نہیں ہوتا اس باب میں اُن کے ہاں ایک مکمل ذہنی ارتقاء پایا جاتا ہے جسے کسی ایک مسلم خطے یا مسلم قوم کے ساتھ محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ اقبال کا روبہ پورے مشرق میں ہونے والے مغربی تہذیبی اور سیاسی انقلاب کو محیط ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے دوسرے مسلم مفکرین سے بہت آگے ہیں ۔ ان کے پورے فکری دفاعی نظام میں کسی ایک خطے یا کسی ایک قوم کے سیاسی رویے کے ساتھ زمانی مطابقت اگر ارادی ہے تو اتفاق بھی ہے ورنہ فی الاصل ان کی سوچ پورے مشرق کے لیے ہے اور اُن کا یہی فکری آفاقی رویہ ان کی جد و جہد کو دوام اور اثبات کی سند عطا کرتا ہے ۔ وہ بر صغیر کے باشندے تھے لیکن برِ صغیر میں بھی مسلمانوں کی محض سیاسی یا اقتصادی جد و جہد ان کے نزدیک بے کار تھی وہ اسے بھی حفاظتِ تہذیبِ اسلامی کے ساتھ مشروط سمجھتے تھے ۔ اسلام سے الگ رہ کر کوئی بھی جد و جہد ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتی تھی ۔ اپنے ایک پیغام میں انہوں نے واضح طور پر کہا کہ جمہوریت ، قومیت ، اشتراکیت اور فسطائیت وغیرہ سب ملوکیت کے شاخسانے ہیں جنھوں نے روحِ انسانی کو یوں کچلا ہے کہ تاریخِ انسانیت کے تاریک ادوار بھی اس کی مثال پیش نہیں کرتے ۔ یہ سب تسلط کی بھوک کے مختلف اظہار ہیں اور یہ ساری مغربی جد و جہد ایک استعماری جبر ہے جس نے کمزور اقوام پر اپنی حکومت کا جوا ڈال کر انہیں ان کے مذہب ، اخلاق ، تہذیب و ثقافت روایات اور ادب سے محروم کر دیا ہے ۔ یہ استعمار ملوکیت کی جونک ہے جو برابر

۱۔ ہے گرمِ خرام موجِ دریا دریا سوئے بحر جادہ پیما
بادل کو ہوا اڑا رہی ہے شانوں پہ اٹھائے لا رہی ہے

لذت گیرِ وجود ہر شے سرمستِ مے نمود ہر شے
کوئی نہیں غمگسارِ انساں ! کیا تلخ ہے روزگارِ انساں !

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۱۲۵ - ۱۲۶)

ہدف مشرق کو اپنے مطالب کی بر آوری کے لیے بنایا ہے ۔[1]

اقبال نے یورپی تہذیب و تمدن کی اٹھان اور اس کے اُبال کو عین جوانی کے عالم میں دیکھا اور اس بات سے کسی طور انکار ممکن نہیں کہ حسن کا ایک وسیع تر احساس اقبال کو اپنے قیام یورپ ہی کے دوران میں نصیب ہوا لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اس احساس کی تہہ میں وہ مغربی رویہ بھی انہیں نظر آ جاتا ہے جس میں انسان کی غمگساری کے

۱۔ ''سرزمین مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا ہے ۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسائی ایک وسیع حکومت ہوگی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اس کلیسا کی حکومت کے خلاف تھا ، اس کو کسی دنیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی کیونکہ اس قسم کا کوئی نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا ۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر کی بغاوت ہر طرح سے حق بجانب تھی ۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے تحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح کے عالمگیر نظام اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار ایسے اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور لہٰذا ان کا حلقۂ اثر بالکل محدود رہ جائے گا ۔ یہی وجہ ہے جس ذہنی تحریک کا آغاز لوتھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمع نظر سے ہٹ کر جو تمام نوع انسان سے متعلق تھا ، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں ۔ اس لئے تخیل حیات کے لیے انہیں کہیں زیادہ واقعی اور مرئی اساس مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر ان سیاسی نظامات کی شکل میں پیدا ہوا جنہوں نے جذبۂ قومیت کے ماتحت پرورش پائی ۔ یعنی جن کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ سیاسی اتحاد و اتفاق کا وجود عقیدۂ وطنیت ہی کے ماتحت ممکن ہے ۔''

خطبۂ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ ، ۱۹۳۰ء

عبرت نظر آیا ۔۱ اپنے عہد کے تہذیبی اور سیاسی انقلابات اور بعض مغربی تحریکوں کے دور رس نتائج کو اقبال اچھی طرح بھانپ گئے تھے ۔ اس ساری اُلٹ پلٹ میں انہیں کرۂ ارض کے مشرق و مغرب دونوں خطوں کے خرابے پیش از وقت نظر آ رہے تھے انہیں دکھائی دے رہا تھا کہ مغرب کی طرف سے اُٹھنے والے تہذیبی اور سیاسی استعمار کی آندھی مشرق کی معرفت اور مغرب کے رویے کی صداقت اور محنت ہر چیز کو ملیا میٹ کرکے رکھ دے گی ۔

عہد اقبال ہی مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کے حوالے سے اقبال کے ملفوظات اور اس کی فکر پوری طرح کھل کر سامنے آ سکی یا نہیں ۔۲ اس میں اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ عصرِ اقبال ابھی جاری ہے اس لیے کہ افکارِ اقبال میں کئی بیتی ہوئی صدیوں اور آنے والے زمانوں کی روح دھڑکتی ہے ۔ چنانچہ اگر وہ کل مغرب کے تہذیبی اور سیاسی استعمار کے محاذ پر کھڑے مصروف جد و جہد نظر آتے تھے تو آج بھی اور آنے والی کل بھی وہ اس جد و جہد میں مصروف نظر آ رہے ہیں اور آتے رہیں گے ۔ اس بات میں ہرگز کوئی کلام نہیں کہ انسانیت کی معاشری ، معاشی ، تہذیبی اور سیاسی رہنمائی رفتہ رفتہ ایشیا کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایشیا کا تشخص اب ملت بیضاء کے وجود کے ساتھ ہی مشروط ہے یعنی اسلام اور فقط اسلام کے ساتھ ۔ اقبال نے مغرب کی تہذیبی اور سیاسی استعمار کے خلاف اپنی فکری جد و جہد کا آغاز کرنے سے قبل مغرب کی تاریخ کا بھر پور مطالعہ کیا ہے اور پھر رہبانیت ، وطنیت ، کلیسائی نظام ، نسلیت اور قومیت کے ان تمام حربوں کے استعمال کی ایک مربوط ترجیح پیش کی ہے جنہیں مغرب نے اپنے ہاں آزمانے کے بعد ان کا

۱۔ گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگا رنگ
من بہ جز عبرت نگیرم از فرنگ
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۶۶۰/۴۲)

۲۔ ربط و ضبطِ ملتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
(کلیاتِ اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۲۶۵/۲۶۵)

کے دکھوں کا مداوا کسی طور نہیں کر سکتے ۔[۱] اپنے آس پاس کی الٹ پلٹ اور تہذیبی اور سیاسی تغیر پذیری کو دیکھ کر عقیدے کی معنویت اور وقعت ان پر اور کھل گئی ۔[۲]

اقبال ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جنھیں اس صدی کے آغاز ہی میں مغربی تہذیبی، اور سیاسی خلفشار اور استعماری رویے کا تنقیدی اور غائر جائزہ لینے کا نہ صرف موقع ملا بلکہ اس میں انہیں ایسے محرکات نظر آئے جو اگر ایک طرف اقوامِ مشرق کے لیے تباہ کن تھے تو دوسری جانب خود مغرب کی تباہی پر بھی شاہد تھے ۔[۳] انہیں اس بات کا اندازہ اپنے پہلے سفر اور قیام یورپ کے دوران ہی ہو گیا تھا ۔ چنانچہ آخری سفرِ یورپ مابیچ کے زمانے اور وفات تک انہیں مغرب کے تاجرانہ رویے اور استعمارانہ ذہنیت کے ساتھ ہی ساتھ اقوام مغرب کے استحصال ، ہوسِ زر اور حبِ جاہ کے نتائج اپنی آنکھوں سے دیکھ لینے کا پورا پورا موقع ملا ۔[۴] پہلی جنگ عظیم کا تہذیبی اور سیاسی صلہ ان کے پیشِ نظر تھا جس میں انہیں سراسر سامان

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ ، ص ۱۸۹ ۔

۲۔ ''فی الحقیقت جس چیز کو اہمیت حاصل ہے وہ آدمی کا عقیدہ ہے اس کی تہذیب اور اس کی تاریخی روایات ہیں ۔ میری نگاہوں میں یہ چیزیں اس قابل ہیں کہ جن کی خاطر آدمی کا جینا اور مرنا ہو نہ کہ زمین کا ٹکڑا جس کے ساتھ عارضی طور پر روح انسانی کا رابطہ ہو گیا ہو :
انگریزی تقاریر و خطبات (ترجمہ) ، ص ۵۶

۳۔ دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا!
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ، ناپائیدار ہوگا
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بانگ درا ، ص ۱۴۱/۱۴۱)

۴۔ عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بال جبریل ، ص ۳۹۲/۱۰۰)

اقبال اور استعمار

سمیع اللہ قریشی

اقبال نے بر صغیر کی غلامی کے ایام میں جب انگریز کی تہذیبی استعماری یلغار عروج پر تھی ، آنکھ کھولی ، اس وقت پورا بر صغیر استعمار کا براہ راست ہدف تھا ۔ مشرق پر اس کی حریص نظریں گڑی ہوئی تھیں اور یہ سب نتیجہ تھا مسلمان اقوام کے داخلی انتشار ، بے حسی اور سہل پسندی کا ۔ بمسلمان اقوام خود اپنے ملی شعور کو مجروح کرنے پر تلی بیٹھی تھیں تعصب اور لسانی اور نسلی منافرت ان میں عام ہو چکی تھی ۔ وطنیت کا تصور اور تعصب فراواں تھا اور مذہب میں فقط ظاہر داری کے رویے کو فروغ حاصل تھا ۔ گویا پوری ملت اسلامیہ عالم پیری سے گزر رہی تھی ۔[1] اقبال نے یہ سب کچھ اپنی رگ جاں میں محسوس کیا ۔ تہذیب مغرب کے اثرات اقبال کے سامنے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے ان کا گہرا مطالعہ کیا پھر ایک لائحہ عمل کے تحت جہاں تہذیب فرنگ پر بھر پور علمی انتقاد کیا وہاں مغرب زدہ مسلمان اقوام کو اس استعمار سے لپٹنے کی تعلیم بھی دی ۔ مشرق میں الحاد اور لادینیت کے اثرات نے مشرق کا وقار دگرگوں کرکے رکھ دیا تھا ۔ اقبال نے پہلے مرض کی تشخیص کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ قرون وسطیٰ کا تصوف ، قومیت اور ملحدانہ سوشلزم یاس زدہ انسانیت

۱۔ نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی
یہی ہے مرنے والی اُمتوں کا عالم پیری

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ارمغان حجاز ، ص ٦٨٠/٣٨)

دعا کرتا ہوں کہ اللہ آپ کا حج قبول فرمائے اور آپ کو اپنے دین کی محبت اور اپنے حبیب صلی اللہ علیہ و سلم کے عشق سے مالا مال فرمائے ۔ امید ہے کہ اس خط کے پہنچنے تک جلال دین والی میں پہنچ گئے ہوں گے ۔''[1]

بات یہ ہے کہ حضرت علامہ اولیائے کرام اور صوفیائے عظام کے اخلاف کی بے عملی اور بے حسی سے سخت نالاں تھے ۔ اور جب وہ ان گھرانوں سے متعلق کسی نوجوان میں علم و عمل کی صلاحیت پاتے تو بہت خوش ہوتے اور کوشش کرتے کہ وہ نوجوان اپنے اسلاف کے نقش قدم پر چل کر دین اسلام کی خدمت کرے اور قوم کی راہنمائی کرے ۔ ایسے نوجوانوں میں حضرت خواجہ نظام الدین دربار تونسہ شریف اور سید غلام میران شاہ دربار جلال الدین والی (بہاول پور) نمایاں حیثیت کے مالک تھے ۔ چنانچہ علامہ نے ان نوجوانوں سے رابطہ قائم کیا اور انہیں اپنے اسلاف کے زریں کارناموں کو دلیل راہ بنانے کا مشورہ دیا ۔ ایک خط میں حضرت علامہ مخدوم صاحب کو تحریر کرتے ہیں :

''آپ کے احباب اور مخلصین آپ سے اُس روحانیت کی بنا پر جو آپ نے اپنے آباؤ اجداد سے ورثہ میں پائی ہے ۔ بہت بڑی بڑی امیدیں رکھتے ہیں ۔ ان امیدوں میں میں بھی شریک ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ آپ کو اس امر کی توفیق دے کہ آپ اپنی قوت ، ہمت ، رسوخ اور دولت و عظمت کو حقائق اسلام کی نشر و اشاعت میں صرف کریں ۔ اس تاریک زمانے میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ و سلم کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے ۔ افسوس کہ شمال مغربی ہندوستان میں جن بزرگوں نے علم اسلام بلند کیا اُن کی اولادیں دنیوی جاہ و منصب کے پیچھے پڑ کر تباہ ہو گئیں اور آج اُن سے زیادہ جاہل کوئی مسلمان مشکل سے ملے گا ، خدا تعالیٰ انہیں بزرگوں کی اولاد سے کسی کی روحانیت بیدار کر دے اور کلمۂ اسلام کے اعلاء پر مامور کرے ۔''[2]

یہ ہے حضرت علامہ کی صوفیائے عظّام سے عقیدت کی مختصر داستان ۔

۱۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ ، ص ۲۳۲ ۔

۲۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ اول) ، ص ۲۳۱ ، ۲۳۲ ۔

بڑھ گئی ، تھوڑی دیر میں کھانا آیا جس میں اقبال خود بھی شریک ہوئے اور کم از کم اُس وقت ایسی اچھی حالت میں تھے کہ کھانا بھی انہوں نے رغبت سے کھایا اور گفتگو بھی دوران طعام بہت دلچسپ ہوتی رہی ، طرح طرح کی باتیں ہوتی رہیں ، مخدوم الملک چوں کہ پیر زادے تھے اور اقبال مرحوم سے بہت عقیدت رکھتے تھے ۔ انہوں نے مجھ سے پوچھا کہ شیخ صاحب آپ کچھ بتا سکتے ہیں کہ اس زمانے کا قطب پنجاب میں کون ہے ۔ آپ ہی بتائیں ، انہوں نے کہا : میں تو سمجھتا ہوں کہ اقبال ہی قطب پنجاب ہیں ۔''۱

اپریل ۱۹۳۷ء میں مخدوم صاحب کی ملاقات حضرت علامہ سے ہوئی اور دسمبر ۱۹۳۷ء میں انہوں نے حج کی تیاریاں شروع کر دیں تو حضرت علامہ نے انہیں تحریر کیا :

''آپ کا خط آج صبح مل گیا ، الحمد للہ کہ آپ خیریت سے ہیں اور حج کی تیاریوں میں مصروف ۔ خدا تعالیٰ آپ کو یہ سفر مبارک کرے اور اس کے فرشتوں کی رحمتیں آپ کے شریک حال ہوں ، کاش کہ میں بھی آپ کے ساتھ چل سکتا اور آپ کی صحبت کی برکت سے مستفیض ہوتا لیکن افسوس کہ جدائی کے ایام ابھی کچھ باقی معلوم ہوتے ہیں ۔ میں تو اس قابل نہیں ہوں کہ حضور صلی اللہ علیہ و سلم کے روضۂ مبارک پر یاد بھی کیا جا سکوں ۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ و سلم کے اس ارشاد سے جرأت ہوتی ہے ۔ ''الطالح لی'' یعنی گنہگار میرے لیے ہے ، امید ہے کہ آپ اُس دربار میں پہنچ کر مجھے فراموش نہ فرمائیں گے ، باقی خدا تعالیٰ کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔''۲

مخدم صاحب حج بیت اللہ سے واپس آئے تو حضرت علامہ نے انہیں مبارک باد کا خط لکھا :

''آپ کا تار گزشتہ رات کراچی سے ملا جس کو پڑھ کر بہت مسرت ہوئی ۔ میں آپ کی بہ خیریت واپسی پر دلی مبارک باد پیش کرتا ہوں اور

۱۔ ماہنامہ ''مخزن'' لاہور ، اپریل ۱۹۵۰ء ، ۵۸ ، ۵۹ ۔

۲۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ لاہور ۱۹۴۹ء ، ص ۲۲۸ ، ۲۲۹ ۔

تو مجھے تعجب بھی ہے اور افسوس بھی . . . باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے دین و سیاست کا جامع ہے ۔ میں نے جو حضراتِ مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ اپنے نام و نمود کی خاطر ، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے ۔ کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کل نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شامل ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سر رہے ۔''[۱]

اُسی دور میں حضرت علامہ کے جہاں دین والی ذی علم سادات گھرانے کے ایک نوجوان مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ دام ظلہ سے تعلقات قائم ہوئے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت گہرے اور مستحکم ہوتے گئے ۔ مخدوم الملک جب لاہور آتے تو حضرت علامہ کے پاس ٹھہرتے ۔ ۱۹۳۷ء میں حضرت علامہ کے محب گرامی سر عبدالقادر لندن سے لاہور تشریف لائے تو حضرتِ علامہ نے انھیں کھانے کی دعوت دی ۔ اس دعوت میں مخدوم الملک بھی مدعو تھے ۔ اس دعوت کا ذکر سر عبدالقادر نے بڑے دل چسپ انداز میں کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

''دو اور دوست بھی موجود تھے جو کھانے میں شرکت کے لیے مدعو تھے ۔ ایک تو چوہدری محمد حسین ایم ۔ اے جو اُس زمانے میں اُن کے معتمد رفیق تھے اور اُن کی وفات کے بعد اُن کے صاحب زادے اور صاحب زادی کی نگرانی کے فرائض ادا کرتے رہے ، دوسرے صاحب ریاست بہاول پور کے ایک مشہور سادات خاندان کے رکن اور بڑے زمیندار اور بڑے رئیس تھے جن کا نام مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ ہے ۔ اُن سے میری ملاقات پہلے معمولی تھی ، مگر اُس دن یہ دیکھ کر کہ اقبالؒ انہیں بہت پسند کرتے تھے اور وہ اقبال کے دلی مداح تھے ، میری اُن سے ملاقات

۱۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۲۹۲ تا ۲۹۳ ۔

اب جو کچھ ہوگا نوجوان علماء و صوفیاء ہی سے ہوگا ۔ جن کے دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے ۔ خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کیجیے کہ وہ ایسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں ۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر اُن کی مشورت میں مدد دوں گا ۔ یہ جلسہ فی الحال پرائیویٹ ہوگا ۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے ۔ اُن کے نام دعوت جاری ہو اور اس پر اگر میرے دستخط کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں ۔''[1]

۱۴ مئی ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں مزید تحریر فرماتے ہیں :

''آپ مہربانی کرکے بواپسی ڈاک دو باتوں کا جواب دیں ۔

(۱) خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاکپتن شریف) موجود ہوں گے ۔

(۲) اگر میں پاک پتن حاضر نہ ہو سکا تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات ان کی خدمت میں پیش کر سکوں ۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیے ۔''[2]

خواجہ صاحب کی کوشش سے نوجوان صوفیائے کرام کا اجتماع پاک پتن میں ہوا ۔ لیکن حضرت علامہ بیماری کی وجہ سے اس اجتماع میں جو اُن ہی کی خواہش اور تحریک سے ہوا تھا ، شرکت نہ کر سکے جس کا انہیں ازحد افسوس ہوا ۔ مولوی محمد صالح کے نام ۷ جون ۱۹۳۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

''معلوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ میرے تار اور خط کو فراموش کر گئے یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو ۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں دردِ دنداں میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دانت جو دکھتے تھے اُن کو اکھڑوا دیا گیا ۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد بھی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکنے کو برا محسوس کیا

۱۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۳۸۴ ، ۳۸۵ ۔

۲۔ ''اقبال نامہ'' (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۳۸۹ ۔

گیا اور مصر ، فلسطین ، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذلیہ ، رفاعیہ وغیرہ میں حلقے کی تبلیغ کی ، حضرت اکبر الہ آبادی اور حضرت مولانا محمد شاہ سلیمان پھلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور ہمدردی تھی ۔"۱

"حلقہ نظام المشائخ" کی تنظیم میں شامل ہونے کی خواجہ صاحب نے حضرت علامہ کو دعوت دی تو جواباً فرمایا :

"حلقہ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لاء سے سن کر بڑی خوشی ہوئی ۔ خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو ، مجھے بھی اپنے حلقۂ مشائخ کے ادنٰی ملازمین میں تصور کیجیے ۔ مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو پھر عملی طور پر اس میں دلچسپی لینے کو حاضر ہوں ، میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے ۔"۲

سب سے دل چسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ خواجہ صاحب کی قائم کردہ یہ تنظیم چند سالوں کی ناگزیر وجوہات کی بنا پر ختم ہو گئی لیکن حضرت علامہ کے دردمند دل میں ہمیشہ کے لیے یہ خیال مستقل طور پر جاں گزیں ہو گیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم قائم ہونی چاہیے ۱۹۳۰ء - ۱۹۳۱ء میں جب انھیں پیر زادگان دربار تونسہ شریف میں ایک جوہر قابل حضرت خواجہ نظام الدین کی شکل میں نظر آیا تو اُن کی دیرینہ خواہش جاگ اُٹھی اور انہوں نے خواجہ صاحب سے اُن کے ایک عقیدت مند مولوی محمد صالح کی معرفت رابطہ قائم کیا اور انہیں مشائخ کی تنظیم کی طرف متوجہ کیا ۔ چنانچہ مولوی صالح کو ۱۸ اپریل ۱۹۳۱ء میں تحریر کرتے ہیں :

"فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس درخت کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے پھلا پھولا تھا ۔

۱۔ "ماہنامہ نظام المشائخ" کراچی ، مئی ۱۹۵۲ء ، ص ۱ - ۲ -

۲۔ "اقبال نامہ" (حصہ دوم) مرتب شیخ عطاءاللہ ۱۹۵۱ء لاہور ص ۲۶۲ -

(۵) مولانا محمد علی بی ۔ اے آکسن کوچہ لنگر خانہ ، رام پور

(۶) عبداللہ المامون سہروردی ، کلکتہ

(۷) حبیب الرحمان خان سہروردی ، علی گڑھ

(۸) نواب سید امیر حسن ، کلکتہ

(۹) خجستہ اختر بانو سہروردیہ ، کلکتہ[1] (والدہ حسین شہید سہروردی سابق وزیر اعظم پاکستان)

حلقۂ نظام المشائخ کی تشکیل اوراس کے اغراض و مقاصد کو خواجہ صاحب نے اپنی ایک تحریر میں اس طرح بیان کیا ہے ۔

"۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے ملا واحدی ، قاضی لطیف الدین پیر زادے درگاہ خواجہ قطب‌الدین بختیار کاکی اور سید عطاءالدین پیرزادے درگاہ چراغ دہلی وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی ۔ اس کا نام حلقہ نظام المشائخ رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چتلی قبر میں نواب غلام نصیرالدین عرف نواب بدھن کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی ۔ جہاں روزانہ دہلی کے نوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے ، وہ چار مقاصد یہ تھے :

(۱) علمِ تصوف کی حفاظت اور اشاعت ۔

(۲) مشائخِ صوفیہ کا اتحاد ۔

(۳) عرسوں اور خانقاہوں کے اُن مراسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں ۔

(۴) مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ بذریعہ مسلم لیگ ۔

اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنگال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی ، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن بنے ، جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے ممالک اسلامیہ کا سفر

۱۔ ہفت روزہ منادی ، دہلی ۱۶ جون ۱۹۴۶ء ، ص ۶ ۔

معاف فرمائیں گے اور جواب باصواب سے ممنون فرمائیں گے ۔"[1]

شمس العلماء حضرت خواجہ حسن نظامی کی ذات محتاج تعارف نہیں ۔ ۱۹۰۳ء میں اُن کے تعلقات حضرت علامہ سے قائم ہوئے جو اُن کی وفات تک قائم رہے ۔ اپنے تعلقات کی ابتدا خواجہ صاحب اس طرح بیان کرتے ہیں :

"ڈاکٹر سر محمد اقبال سے میرا ملنا جلنا ۱۹۰۳ء سے تھا ۔ ایک دفعہ انجمن حمایت اسلام میں انہوں نے اپنی نظم خاص لحن سے پڑھی اور مجھ پر ایسا اثر ہوا کہ میں نے اپنا عمامہ سر سے اتار کر اُن کو دے دیا اور کہا

تمہارے جام مے کی نذر میری پارسائی ہو

اراکین انجمن نے عمامہ نیلام کیا اور حکیم محمد اشرف آئی ڈاکٹر نے اُس کو خرید لیا ۔"[2]

۱۹۰۸ء میں مشائخ عظام کو منظم اور متحد کرنے کے لیے خواجہ صاحب نے ایک تنظیم بنام "حلقۂ نظام المشائخ" قائم کی اور خواجہ صاحب نے اس تنظیم میں شامل ہونے کے لیے مشائخ عظام کے علاوہ برصغیر کے علماء ، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی درخواست کی ۔ چنانچہ خواجہ صاحب کی اپیل پر لبیک کہتے ہوئے تصوف سے دلچسپی رکھنے والے علم دوست حضرات کی کثیر تعداد نے اس تنظیم میں شرکت کی اور اس کے رکن بنے ۔ چند اہم نام ملاحظہ ہوں :

(۱) مولانا ابوالکلام آزاد ، کلکتہ

(۲) نواب محمد مزمل خان ، علی گڑھ

(۳) محمد اقبال بیرسٹر ، لاہور

(۴) سید حسین شہید سہروردی ، کلکتہ

۱۔ "اقبال نامہ" (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ ، لاہور ، ص ۴۴۲ تا ۴۴۴ ۔

۲۔ دیباچہ "پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر محمد اقبال کے خطوط" مرتب حسن نظامی بحوالہ "معاصرین اقبال کی نظر میں" مرتب عبداللہ قریشی ، ص ۴۰۴ ۔

"مخدوم و مکرم حضرت قبلہ ۔ السلام علیکم !

اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق مدت سے ہے ، تاہم اس سے پہلے شرف ِ لیاز حاصل نہیں ہوا ، اب اس محرومی کی تلافی اس عریضہ کے کرتا ہوں ، گو مجھے اندیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے یا لکھوانے میں جناب کو زحمت ہوگی ۔ بہرحال جناب کی وسعت ِ اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پیش ِ نظر مقصد کے لیے ٹھکرایا جائے ۔

میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ۔ اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے ۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں ۔ جناب کے اخلاق ِ کریمانہ سے بعید نہ ہوگا اگر ان سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے :

(۱) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت ِ زماں کے متعلق کیا کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے ۔

(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے ور کہاں کہاں ، اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب ی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں ۔

(۳) حضرات ِ صوفیہ میں سے اگر کسی بزرگ نے بھی حقیقت زماں ر بحث کی ہو تو اُن بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں ۔ ولوی سید انور شاہ مرحوم و مغفور نے عراق کا ایک رسالہ مرحمت رمایا تھا اُس کا نام تھا "فی درایۃ الزمان" جناب کو ضرور اس کا علم وگا ۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چوں کہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے س واسطے مزید روشنی کی ضرورت ہے ۔

میں نے سنا ہے کہ جناب نے درس و تدریس کا سلسلہ ترک فرما دیا ہے ۔ اس واسطے مجھے یہ عریضہ لکھنے میں تامل تھا ، لیکن چوں کہ قصود خدمت اسلام ہے مجھے یقین ہے کہ اس تصدیق کے لیے جناب مجھے

''شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بد ظنی نہیں بلکہ مجھے اُن سے محبت ہے ۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور اُن کی تعلیم پڑنی شروع ہوئیں ۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا ، گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محفلِ درس میں ہر روز شریک ہوتا ، بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا ، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی ۔ اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں ۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو ، کئی سالوں تک میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی پر ہوں ، گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجے تک پہنچ گیا ہوں ۔ لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں ۔ اس واسطے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ از راہِ عنایت و مکرمت چند اشارات تطہیر فرما دیں ۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا ۔''[۱]

حضرت پیر سید مہر علی شاہ صاحب گولڑوی نہ صرف بلند مرتبت صوفی تھے بلکہ جید عالمِ دین بھی تھے ۔ منطق و فلسفہ پر مکمل عبور رکھتے تھے ، خصوصاً حضرت ابن عربی کے بارے میں تو وہ عالمِ اسلام میں سند کی حیثیت رکھتے تھے ۔

۱۹۳۳ء میں حضرت علامہ نے ارادہ کیا کہ یورپ میں جا کر وہ ابن عربی پر ایک لیکچر دیں ، ابنِ عربی کی تعلیمات اور فلسفہ کو سمجھنے کے لیے انہوں نے پیر صاحب سے رابطہ قائم کیا اور ایک مفصل خط اُن کی خدمت میں ارسال کیا جو حسب ذیل ہے :

۱۔ ''اقبال کے محبوب صوفیہ'' تالیف اعجاز الحق قدوسی ، لاہور ، ۱۹۸۲ء (بار دوم) ، ص ۵۱۷ ، ۵۱۸ ۔

فرمائش سے میں نے حسب ذیل قطعہ تاریخ لکھا جو اپریل ۱۹۱۶ء کے 'صوفی' میں چھپ چکا ہے :

اے پیر سید حیدر اے ذوالفقار حیدر
مجموعہ کرامت تھی تیری زندگی بھی
تو تھا فروغِ دل ہا تو تھا قرارِ جاں ہا
تو چل بسا تو رخصت اپنی ہوئی خوشی بھی
فیضِ کرم سے جس کے تھے تلخ کام شیریں
مغفور آج ہے وہ شیریں سخن ولی بھی[۱]

۱۳۲۶ھ ۱۳۲۶ھ

"ذکرِ حبیب" کے دیباچہ میں ملک محمد الدین خود بھی تحریر کرتے ہیں :

"میں ملک کے نامور شعراء کا بھی رہینِ منت ہوں جنہوں نے اپنے کلامِ بلاغت نظام سے مجھ کو ممتاز فرمایا ۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایم ۔ اے ۔ پی ایچ ۔ ڈی اور خان بہادر سید اکبر حسین الہ آبادی سے لے کر عام لغز گویاں تک کے نتائج افکار کتاب کے اوراق میں درج ہیں ۔"[۲]

اوپر کے ہر دو اقتباسات سے صاف طور پر ظاہر ہو رہا ہے کہ شاہ صاحب کی سوانح عمری "ذکرِ حبیب" میں شامل بیشتر قطعات تاریخ ملک محمد الدین کا حق دوستی ادا کرنے کے لیے لکھے گئے ہیں نہ کہ حضرت جلال پوری کی عقیدت کی بنا پر ۔ ہاں حضرت علامہ کے قطعہ کے حرف حرف سے وہ عقیدت و احترام جھلک رہا ہے جو انہیں اولیائے کرام سے تھا ۔

حضرت شاہ سلیمان پھلواروی عہد اقبال کے بلند پایہ عالمِ دین اور صوفی تھے ۔ "اسرارِ خودی" کی اشاعت کے بعد ۱۹۱۶ء میں جب ناخوشگوار بحث چھڑ گئی تو حضرت علامہ نے شاہ سلیمان سے بھی رجوع کیا اور انہیں لکھا :

۱۔ "کلامِ فوق" تصنیف محمد دین فوق لاہور ۱۹۳۲ء ، ص ۱۷۵ ۔
۲۔ "ذکرِ حبیب" مرتبہ ملک محمد الدین دیباچہ ، ص ج ۔

تھے ۔ ۱۹۲۳ء میں اُن کے سلسلہ کے ایک نامور ادیب ملک محمد الدین مرحوم سابق ایڈیٹر 'صوفی' پنڈی بہاؤالدین ضلع گجرات نے اُن کی مفصل سوانح عمری شائع کی ۔ اس سوانح عمری کے صفحہ ۱۱۰ کے سامنے علامہ اقبالؒ کے اُس قطعہ کا عکس درج ہے جس میں حضرت علامہ نے شاہ صاحب کے سنِ وفات کو نظم کیا ہے ۔ قطعہ اس طرح ہے :

ہر کہ بر خاکِ مزارِ پیر حیدر شاہ رفت
تربتِ او را امین جلوہ ہائے طور گفت
ہاتف از گردوں رسید و خاکِ او را بوسہ داد
گفتمش سالِ وفات او بگو "مغفور" گفت۱

چونکہ شاہ صاحب جلال پوری سے حضرت علامہ کے کسی قسم کے عقیدت مندانہ تعلقات کا پتہ نہیں چلتا ۔ اس لیے ڈاکٹر عبدالغنی فرماتے ہیں :

"ہمیں معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ انہوں (علامہ اقبال) نے یہ منفرد قسم کا قطعہؑ تاریخ کیسے لکھا اور کب لکھا ۔"۲

بات صرف اتنی ہے کہ ملک محمد الدین نے جب شاہ صاحب کے "سوانح" کا ڈول ڈالا تو انھوں نے اپنے تعلقات کی بنا پر مشاہیر شعراء سے شاہ صاحب کی وفات کے بارے میں سینکڑوں قطعات لکھوائے اور اُن میں سے چیدہ چیدہ کو حضرت کی سوانح عمری "ذکرِ حبیب" میں درج کیا ۔ مثال کے طور پر منشی محمد دین فوق مرحوم کا لکھا ہوا قطعہؑ تاریخ جو ذکرِ حبیب کے صفحہ ۱۱۷ پر درج ہے ، وہ فوق صاحب کے مجموعہ کلام "کلامِ فوق" کے صفحہ ۱۷۵ پر چھپا ہوا ہے ۔ شروع میں فوق صاحب نے اس قطعہ کی شانِ نزول اس طرح بیان کی ہے :

"۱۳۲۶ھ میں حضرت پیر سید حیدر شاہ جلال پوری کا وصال ہوا ۔ فروری ۱۹۱۹ء میں ملک محمد الدین ایڈیٹر 'صوفی' پنڈی بہاؤ الدین نے جو حضرت مغفور کے مریدوں میں سے ہیں ، لکھا کہ میں حضرت مرحوم کے سوانح حیات لکھ رہا ہوں ۔ اُن کی وفات کا قطعہؑ تاریخ لکھ دو ۔ اُن کی

۱۔ ذکرِ حبیب مرتبہ ملک محمد الدین ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۱ ۔

۲۔ مجمع البحرین مرتبہ ڈاکٹر عبدالغنی ، ص ۷۰ ۔

ضرور حصولِ فیض و برکات کے لیے مرشد کے حضور تشریف لے گئے ہوں گے لیکن اس سلسلہ میں ہمارے پاس سرِ دست معلومات نہیں ہیں ۔

ہاں حضرت قاضی کی وفات کے بعد انہیں تجدیدِ بیعت کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس کے لیے انہوں نے ناگپور بھارت کے ایک مجذوب بزرگ بابا تاج الدین اولیاء کی ذاتِ اقدس کا انتخاب بھی کر لیا ۔ بابا صاحب کا حلقۂ ارادت بہت وسیع تھا ۔ مولانا عبدالکریم المعروف بابا یوسف شاہ تاجی اور ایم ۔ ایم احمد ، سابق صدر شعبۂ فلسفہ کراچی یونیورسٹی جیسے فاضل حضرات اُن کے حلقۂ عقیدت میں شامل تھے ۔ اپنے دوست راجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں :

''نوازش نامہ مع سفر نامہ ناگپور ملا ۔ میں نے اس چھوٹی سی کتاب کو بڑی مسرت سے پڑھا اور سرکار کی عقیدت سے دل کو ایک قسم کی روحانی بالیدگی حاصل ہوئی ۔ میرا قصد بھی اُن (مولانا تاج الدین ناگپوری) کی خدمت میں حاضر ہونے کا ہے ۔ بعض وجوہ سے تجدیدِ بیعت کی ضرورت پیش آئی ، سنتا ہوں کہ وہ مجذوب ہیں مگر آج کل زمانہ بھی مجاذیب کا ہے آج خواجہ حسن نظامی کو بھی خط لکھا ہے ۔ اگر وہ بھی ہم سفر ہو گئے تو مزید لطف رہے ۔''[1]

یہ بھی عجیب بات ہے کہ یورپ سے واپسی کے بعد حضرت علامہ کو مجذوبوں سے خاصی عقیدت ہو گئی تھی ۔ ۱۹۱۷ء میں لاہور کی ایک مجذوبہ کا بہت چرچا تھا ۔ مہاراجہ کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

''آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوبہ نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے ۔ کسی روز اُن کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے ۔ شاد کا پیغام بھی پہنچا دوں گا ۔''[2]

حضرت پیر حیدر شاہ جلال پوری عہدِ حاضر کے ممتاز ترین مشائخ میں سے تھے ۔ وہ سلسلہ چشتیہ میں حضرت خواجہ شمس الدین سے بیعت

۱۔ روحِ مکاتیب اقبال مرتب محمد عبداللہ قریشی لاہور ، ۱۹۷۷ء ، ص ۲۷۰ ۔

۲۔ اقبال نامہ ، حصہ دوم مرتب شیخ عطاء اللہ ، لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۱۸۲ ۔

دل عشق بھائی اک سائیں ڈکھ سوز رچیا رگ رگ سائیں
(دیوانِ فرید)

ایک اور جگہ ارشادہوتا ہے :

عشق ہے ہادی پرم نگر دا عشق ہے رہبر فقر دا
عشقوں حاصل ہے عرفان (دیوانِ فرید)

حضرت خواجہ فرید اور اُن کی لاثانی شاعری کے بارے میں حضرت علامہ فرماتے ہیں :

''جس قوم میں فرید اور اُس کی شاعری موجود ہے اُس قوم میں عشق و محبت کا موجود نہ ہونا تعجب انگیز ہے ۔''۱

حضرت حاجی وارث علی شاہ اپنے متوسلین اور متعلقین کو ہمیشہ یہی ہدایت فرماتے :

(الف) ''ہمارا مشرب عشق ہے ۔

(ب) عاشق وہ ہے جس کی کوئی سانس یادِ مطلوب سے خالی نہ ہو جائے ۔

(ج) عاشق کے عشقِ صادق کی علامت یہ ہے کہ ذکرِ یار کی کثرت ہو ۔

(د) جس کا عشق کامل ہوتا ہے اُس کا شوق فراق و وصال میں یکساں رہتا ہے ۔

(ہ) عاشق کا ایمان رضائے یار ہے ۔''۲

قطب العارفین حضرت قاضی سلطان محمودؒ دربار آوان شریف ضلع گجرات سے تو حضرت علامہ سلسلہؒ قادریہ میں بیعت تھے (جس کا تفصیلی ذکر ہم مقالہ کی ابتدا میں کر چکے ہیں) اور اپنی زندگی میں کئی مرتبہ

۱۔ دیوانِ فرید مرتب مولوی عزیز الرحمان بہاول پور ۱۹۴۴ء ، مقدمہ از طالوت ، ص ۴۷ ۔

۲۔ ''سعی الحارث فی ایمان الوارث'' ، تالیف ابراہیم شیدا ، دہلی ۱۹۳۹ء ، ص ۲۰۲ ، ۲۰۷ ۔

شاہ صاحب اپنے خیالات کا اظہار فرماتے رہے - ہم چلنے کی نیت سے اٹھنے لگے تو اقبال نے شاہ صاحب سے کہا کہ وہ عرصہ سے سنگِ گردہ کے مریض ہیں - اُن کے لیے دعا کریں کہ انہیں اس شکایت سے نجات ملے - شاہ صاحب کہنے لگے - بہت اچھا لیجیے میں آپ کے لیے دعا کرتا ہوں آپ بھی ہاتھ اٹھائیں - دعا کے بعد ہم نے اجازت لی اور لاہور کی ٹرین میں سوار ہو گئے - راستے میں ڈاکٹر صاحب پیشاب کی نیت سے غسل خانے میں تشریف لے گئے ، واپس آئے تو اُن کے چہرے پر حیرت و استعجاب کے آثار نظر آ رہے تھے - کہنے لگے : عجب اتفاق ہوا ہے - پیشاب کے دوران مجھے یوں محسوس ہوا گویا ایک چھوٹا سا سنگریزہ پیشاب کے ساتھ خارج ہو گیا ہے - مجھے اس کے گرنے تک کی آواز سنائی دی اور اس کے خارج ہوتے ہی طبیعت کی ساری گرانی جاتی رہی -''[1]

حضرت میاں محمد مصنف ''سیف الملوک'' ، حضرت خواجہ غلام فرید اور حضرت حاجی وارث علی شاہؒ اور حضرت علامہ کے درمیان قدرِ مشترک ''مسلکِ عشق'' تھا یہ سب حضرات نہ صرف اس مسلک کے ترجمان اور مبلغ تھے بلکہ اسے روحِ ایمان اور جانِ ایمان بھی سمجھتے تھے - حضرت علامہ فرماتے ہیں :

ز رسم و راہِ شریعت نکردہ ام تحقیق
جز این کہ منکرِ عشق است کافر و زندیق[2]

میاں محمد اس سے بھی دو چار قدم آگے جاتے ہیں :

جنہاں عشق خرید نہ کیتا اینویں آ بکتے
عشقے باہجھ محمد بخشا کیا آدم کیا کتے

(سیف الملوک)

حضرت خواجہ غلام فرید کا دیوان تو بلا ریب ''عشق کی انجیل'' ہے - ہر طرف عشق ہی عشق کار فرما ہے - ایک جگہ فرماتے ہیں :

۱- ملفوظاتِ اقبال مرتب ڈاکٹر ابواللیث صدیقی ، لاہور ۱۹۷۷ ، ص ۹۸ - ۱۰۰ -
۲- زبورِ عجم ص ۱۶۰ -

دو تین ماہ بعد اچانک ایک دن انہی اصحاب میں سے ایک صاحب میرے پاس تشریف لائے اور کہنے لگے لو شاہ صاحب خود ہی تشریف لے آئے ہیں اور ان دنوں وہ امرتسر میں مقیم ہیں ، اگر تم اُن سے ملنا چاہو تو میرے ساتھ چلو میں نے شاہ صاحب کے جائے قیام کا پتہ دریافت کر کے انہیں تو رخصت کیا اور خود ڈاکٹر صاحب کے ہاں پہنچا ۔ وہ بھی چلنے کو تیار ہو گئے ۔ اتنے میں سر ذوالفقار علی خان تشریف لے آئے اور ہم تینوں ٹرین پر سوار ہو کر امرتسر پہنچے ۔ راستے میں یہ طے پایا کہ شاہ صاحب پر سر اقبال اور سر ذوالفقار کی شخصیت کا اظہار نہ کیا جائے ۔ ڈاکٹر صاحب کو یہ دیکھنا مطلوب تھا کہ آیا شاہ صاحب بھی اپنے کشف سے اُن کی شخصیت کو تاڑ لیتے ہیں یا نہیں ۔ ہم شاہ صاحب کے پاس پہنچے تو میرے مؤکلوں میں سے ایک نے میرا تعارف کرایا اور میں نے اپنے رفقاء کو شیخ صاحب اور خان صاحب کے مختصر ناموں کے ساتھ پیش کیا ۔ دوران گفتگو میں شاہ صاحب نے دریافت کیا کہ آپ میں سے کوئی صاحب شعر بھی کہتے ہیں ۔ یہ سوال اپنی تمام تر سادگی کے باوجود ہمارے لیے حد درجہ اہم تھا ۔ اس لیے نواب صاحب اور میں کنکھیوں سے اقبال کی طرف دیکھنے لگے ۔ نواب صاحب نے ٹال دینے کی نیت سے جواب دیا کہ ہم بھی اہل پنجاب کی ادبی روایات کے تھوڑے بہت حامل ضرور ہیں مگر شاہ صاحب اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے ۔ کہنے لگے جس طرح پھول کی خوشبو خود بخود انسان کے دماغ تک پہنچ جاتی ہے ۔ مجھے بھی یوں محسوس ہو رہا ہے ۔ گویا آپ میں سے کوئی صاحب شاعر ضرور ہیں ۔

اتنے میں اندر سے کسی کی آواز آئی ''ارے یہ کہیں ذوالفقار تو نہیں بول رہے نواب صاحب حیران ہو گئے کہ اُن کا راز کیسے کھل گیا ۔ معلوم ہوا راجہ ــــ تعلقہ دار یو ۔ پی جو شاہ صاحب کے مرید تھے اور نواب صاحب کے دوست تھے ، اپنے علاج کے سلسلے میں اپنے پیر صاحب کے ہمراہ امرتسر آئے ہوئے تھے ، اندر لیٹے ہیں ، انہوں نے نواب صاحب کی آواز فوراً پہچان لی اور نواب صاحب کا راز طشت از بام کر دیا ، اب میرے لیے بھی اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں نے پشیمانی کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کا نام شاہ صاحب کو بتایا ۔ ڈاکٹر صاحب کا نام سن کر مسکرانے لگے ۔ پھر بولے میں پہلے ہی سمجھ گیا تھا کہ آپ میں سے یہی حضرت شاعر ہیں ۔ اس کے بعد دیر تک ڈاکٹر صاحب کی نظموں کے متعلق

"حضرت شاہ گل حسن قادری "تذکرۂ غوثیہ" کے مصنف ہونے کی حیثیت سے بقائے دوام اور شہرت عام کے دربار میں ممتاز ترین مسند پر فائز ہیں وہ اوائل عمر میں سوات بنیر کے مشہور صوفی حضرت اخولد عبدالغفور (م ۱۸۷۷ء) کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔[1] اس کے بعد حضرت شاہ غوث علی قلندر پانی پتی سے تجدید بیعت کی اور مدت دراز تک اُن کے شرف صحبت سے فیض یاب ہوئے۔ مرشد کی وفات کے بعد اُن حالات و ملفوظات کو "تذکرۂ غوثیہ" کے نام سے مرتب کیا۔ تذکرہ کا شمار اردو کی مقبول ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ شاہ صاحب صرف صاحبِ طرز ادیب ہی نہیں تھے بلکہ ایک مرشد کامل بھی تھے اور لاکھوں افراد نے اُن کی روحالیت اور روشن ضمیری سے فیض اُٹھایا۔ حضرت علامہ بھی اس درویش باصفا کی زیارت اور ملاقات کے بڑے متمنی تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے اپنے دوست مرزا جلال الدین سے سنا کہ شاہ صاحب امرتسر تشریف لائے ہوئے ہیں تو وہ مرزا جلال الدین اور نواب ذوالفقار علی خان اکٹھے امرتسر گئے اور شاہ صاحب کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ حضرت علامہ کی اس حاضری کا ذکر مرزا جلال الدین نے بڑی تفصیل سے اپنے ایک مضمون "میرا اقبال" میں بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انہیں (اقبال) کو جو وابستگی تھی۔ اسی کی وجہ سے الهیں اولیائے کرام سے بھی خاص عقیدت تھی اور وہ اُن کے مزارات پر اکثر حاضر ہوا کرتے۔ لاہور میں حضرت علی ہجویری اور شاہ محمد غوث کے مزارات پر اکثر جاتے اور اپنی والہانہ عقیدت کا اظہار فرماتے۔ ایک مرتبہ پانی پت کے چند اشخاص نے مجھے اپنے مقدمہ میں وکیل کیا۔ یہ اصحاب حضرت خواجہ غوث علی شاہ قلندر پانی پتی کے سجادہ نشین سید گل حسن شاہ مصنف "تذکرۂ غوثیہ" کے مرید تھے۔ اُس زمانے میں شاہ صاحب کی روحانیت کا بہت شہرہ تھا، میرے مؤکل جب لوٹنے لگے تو میں نے شاہ صاحب کو سلام بھیجا اور کہا کہ کبھی پانی پت کی طرف آنے کا موقع ملا تو ضرور حاضرِ خدمت ہوں گا۔

۱۔ "تذکرۂ غوثیہ" تالیف شاہ گل حسن قادری پانی پت ۱۹۵۳ء، ص ۳۶۰۔

۱۹- حضرت شاہ گل حسن قادری ، پانی پت (م لامعلوم)
۲۰- حضرت شاہ بدرالدین ، پھلواری شریف بھارت (م۱۹۲۴ء)
۲۱- حضرت مولانا عبدالباری ، فرنگی محل لکھنؤ (م ۱۹۲۴ء)
۲۲- حضرت میاں شیر محمد ، شرق پور (م ۱۹۲۸ء)
۲۳- حضرت خواجہ ضیاء الدین ، سیال شریف (م ۱۹۲۹ء)
۲۴- حضرت شاہ سلیمان ، پھلواری شریف (م ۱۹۳۵ء)
۲۵- حضرت شاہ علی حسین ، کچھوچھہ شریف ، بھارت (م ۱۹۳۶ء)
۲۶- حضرت پیر مہر علی شاہ ، گولڑہ شریف (م ۱۹۳۷ء)
۲۷- حضرت پیر جماعت علی شاہ ثانی ، علی پور شریف (م ۱۹۳۹ء)
۲۸- حضرت مولانا قطب الدین عبدالوالی ، فرنگی محل ، لکھنؤ (۱۹۵۴ء)
۲۹- حضرت خواجہ حسن نظامی ، دہلی (م ۱۹۵۵ء)
۳۰- حافظ جماعت علی شاہ ، علی پور شریف (م ۱۹۵۱ء)
۳۱- حضرت پیر غلام مجدد سرہندی ، حیدرآباد سندھ (م ۱۹۵۷ء)
۳۲- حضرت مولانا الیاس برنی ، حیدرآباد دکن (م ۱۹۵۹ء)
۳۳- حضرت مولانا عبدالقدیر ، بدایوں شریف (م ۱۹۶۰ء)
۳۴- حضرت خواجہ نظام الدین ، تونسہ شریف (م ۱۹۶۵ء)
۳۵- حضرت پیر فضل شاہ ، جلال پور شریف (۱۹۶۶ء)
۳۶- حضرت میاں علی محمد ، بسی شریف بھارت (۱۹۷۵ء)
۳۷- حضرت صاحب زادہ محبوب عالم ، آوان شریف (م ۱۹۸۲ء)
۳۸- مخدوم الملک سید غلام میراں شاہ ، جمال دین والی (زندہ)
۳۹- حضرت مولانا تاج الدین ، ناگ پور (م ۱۹۲۵ء)

اب مشائخ عظام کے ساتھ حضرت علامہ کے تعلقات اور مشائخ کے بارے میں اُن کے تأثرات ملاحظہ ہوں :

اس باب میں ہم حضرت علامہؒ کے معاصر مشائخ عظام اور اُن کے ساتھ حضرت علامہ کے مراسم و تعلقات کا ذکر کریں گے ۔ علامہؒ کے معاصر مشائخ میں سے وہ حضرات لیے گئے ہیں جو ۱۹۰۰ء میں یا اس کے بعد فوت ہوئے جب کہ حضرت علامہ کی عمر ۲۶ ، ۲۷ سال کی ہو چکی تھی یا وہ حضرات جو اُن کی وفات تک کافی مشہور ہو چکے تھے ۔ سب سے پہلے ہم عصر مشائخ عظام کے اسماء گرامی ملاحظہ ہوں ۔ اس کے بعد اُن سے حضرت علامہ کے تعلقات پر روشنی ڈالی جائے گی ۔ ملاحظہ ہو :

۱۔ حضرت خواجہ اللہ بخش ، تونسہ شریف (م ۱۹۰۱ء)
۲۔ حضرت خواجہ غلام فرید ، چاچڑاں شریف (م ۱۹۰۱ء)
۳۔ حضرت مولانا غلام مرتضٰی ، بیربل شریف (م ۱۹۰۳ء)
۴۔ حضرت شاہ محمد حسین الہ آبادی ، الہ آباد (م ۱۹۰۴ء)
۵۔ حضرت حاجی وارث علی شاہ ، دیوہ شریف (م ۱۹۰۵ء)
۶۔ حضرت میاں محمد ، کھڑی شریف ، (م ۱۹۰۶ء)
۷۔ حضرت میاں شیر محمد ، پیلی بھیت بھارت (م ۱۹۰۶ء)
۸۔ حضرت پیر حیدر شاہ ، جلال پور شریف (م ۱۹۰۸ء)
۹۔ حضرت مولانا عبدالمقتدر ، بدایوں شریف (م ۱۹۱۴ء)
۱۰۔ حضرت شاہ عبدالصمد فخری ، دہلی (م ۱۹۱۴ء)
۱۱۔ حضرت میاں محمد شاہ ، بسی شریف (م ۱۹۱۴ء)
۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعلیم آسی ، جونپور (م ۱۹۱۷ء)
۱۳۔ حضرت شاہ سراج الحق ، دہلی (م ۱۹۱۸ء)
۱۴۔ حضرت قاضی سلطان محمود ، آوان شریف (م ۱۹۱۹ء)
۱۵۔ حضرت مولانا احمد رضا خان ، بریلی شریف (م ۱۹۲۱ء)
۱۶۔ حضرت شاہ ابوالخیر ، دہلی (م ۱۹۲۳ء)
۱۷۔ حضرت خواجہ عبدالرحمان ، چھوہر شریف (م ۱۹۲۳ء)
۱۸۔ حضرت سید غلام محی الدین نیازی ، بریلی شریف (م ۱۹۲۳ء)

تبریزی :

اے پرستارِ بتِ پندارِ علم
زیبِ بخشِ جبہ و دستارِ علم
عشق لفظے نیست بل حال است این
ہاں بہ خواں قرآن بہ چشمِ ژوف بیں
تو فقط الفاظِ قرآن خواندہ
بر کنارِ بحرِ معنی ماندہ
عشق را خواہی اگر شرح و بیان
تو بہ چشم عاشقان قرآن بہ خوان
عشق را بے عشق فہمیدن محال
ہر مؤذن نیست ہم رازِ بلال[۱]

(۶)

حضرت علامہ اقبالؒ اس لحاظ سے خوش قسمت ہیں کہ جس زمانے سے اُن کا تعلق ہے ۔ اُس زمانے میں برصغیر پاک و ہند میں جگہ جگہ علم و فضل اور شریعت و طریقت کے آفتاب و ماہتاب روشن تھے اور اپنی اپنی ضیاء پاشیوں سے طالبانِ حق کو منور اور مستفید کر رہے تھے۔ اپنے دور کی علمی و روحانی فضا کے بارے میں حضرت علامہؒ ایک جگہ خود فرماتے ہیں :

''گزشتہ رات میرے ہاں بہت سے احباب کا مجمع تھا ، مسلمانانِ ہندوستان کی عام روحانیت کا ذکر تھا اور بہت سے احباب مسلمانوں کے موجودہ انحطاط سے متاثر ہو کر ان سے مایوسی کا اظہار کر رہے تھے ۔ اس سلسلے میں میں نے ریمارک کیا کہ جس قوم سے خواجہ سلیمان تونسویؒ شاہ فضل الرحمان گنج مراد آبادیؒ اور خواجہ فرید چاچڑاں شریف والے اب اس زمانے میں پیدا ہو سکتے ہیں ۔ اس کی روحانیت کا خزانہ ابھی ختم نہیں ہوا ۔''[۲]

۱۔ ''مثنوی صمدانی'' تالیف چوہدری غلام غوث ، لاہور ۱۹۵۴ء ، ص ۱۹۴ - ۲۰۳ ۔

۲۔ ''اقبال نامہ'' ، حصہ دوم ، مرتب شیخ عطاءاللہ لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۲۷۷ ۔

رومی :

اے بہ ہوشِ من نگاہت برق بار
رفتہ از دستم عنانِ اختیار
شد قدوم تو ، معما بہرِ من
تو کجا ، آخر کجا این شہرِ من
این جالِ تو برد از رہ مرا
کن ز علمِ خویشتن آگہ مرا

تبریزی :

علمِ محسوسات رو بد از دماغ
علم مرئیات را باید چراغ
شورِ قیل و قال اندر مدرسہ
منطق و بحث و جدال و فلسفہ
علم حسی خود فکر خود پرور است
خود نما ، خود سر ، حجابِ اکبر است
بس کہ باشد پردۂ دل این حجاب
می برد از راہ چون موجِ سراب
خانقاہ و مکتب از جنسِ غرور
طالبانِ حق زِ ہر باطل نفور
صد کتاب و صد ورق در نار کن
جان و دل را جانب دلدار کن
شب خراما ! نورِ روز از من بہ گیر
ساز داری ، لطفِ سوز از من بہ گیر
فاش تر گویم منم مامورِ عشق
تا بیاموزم ترا دستورِ عشق

رومی :

پارہ پارہ خواندہ ام ، ام الکتاب
من ندیدم لفظِ عشق اندر قصاب

آتشے افروز از خاشاکِ خویش
شعلۂ تعمیر کن از خاکِ خویش
علمِ مسلم کامل از سوزِ دل است
معنیٔ اسلام ترکِ آفل است
چون ز بندِ آفل ابراہیم رست
درمیانِ شعلہ ہا نیکو نشست[1]

اس دل پذیر حکایت کو حضرت علامہؒ کے پیر بھائی (خواجہ تاش) چوہدری غلام غوث صمدانیؒ (۱۹۷۲ء - م) نے بھی اپنی تصنیف ''مثنوی صمدانی'' میں بڑے دل آویز طریقے سے قلم بند کیا ہے جس میں مولانا رومؒ کے سوالات اور حضرت شمس تبریزیؒ کے جوابات کو پورے سنتالیس صفحات پر پھیلا دیا ہے اور ان سوالات و جوابات میں شریعت اور طریقت کے جملہ اسرار و معارف کو پوری وضاحت سے بیان کر دیا ہے - جو حضرات تفصیل میں جانا چاہتے ہیں وہ ''مثنوی صمدانی'' مطبوعہ لاہور ۱۹۵۳ء کے صفحات ۱۸۹ تا ۲۳۶ کا مطالعہ کریں - سرِدست اس دل نشین حکایت کے چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں :

رومی :

گفت حیران ماندہ ام از ہستیت تو کدامی؟ وز کجا این مستیت
اے دل من می ربائی! کیتی؟ بندۂ! شانِ خدائی چیستی؟
اے کہ تو خوش پیکری مشکل کشا
از کرم سوئے خود را ہے نما

تبریزی :

گفت از تبریزم و شمش است نام
دینِ فطرت دینم و قرآن کلام
ہست در کشکولِ من جنسِ ہمین
فلیؤد گفت قرآن مبین
جستجوئے ہم نوا دارم بسے
تا سپارم سوزِ دل با کسے

۱- کلیات اقبال حصہ فارسی اسرار و رموز ص ٦٧ - ٦٨

پیرِ تبریزی ز ارشادِ کمال
جست راہِ مکتبِ ملا جلال
گفت ایں غوغا و قیل و قال چیست
ایں قیاس و وہم و استدلال چیست
مولوی فرمود ناداں لب بند
بر مقالاتِ خرد منداں مخند

پائے خویش از مکتبم بیروں گزار
قیل و قال است ایں ترا با وے چہ کار

قالِ ما از فہم تو بالا تر است
شیشہٴ ادراک را روشن گر است

سوزِ شمس از گفتہٴ ملا فزود
آتشے از جانِ تبریزی کشود
بر زمیں برقِ نگاہِ او فتاد
خاک از سوز دمِ او شعلہ زاد
آتشِ دل خرمنِ ادراک سوخت
دفترِ آں فلسفی را پاک سوخت
مولوی بیگانہ از اعجازِ عشق
نا شناسِ نغمہ ہائے سازِ عشق
گفت ایں آتش چساں افروختی
دفترِ اربابِ حکمت سوختی
گفت شیخ اے مسلمِ زنار دار
ذوق و حال است ایں ، ترا با وے چہ کار
حالِ ما از فکرِ تو بالا تر است
شعلہٴ ما کیمیائے احمر است
ساختی از برفِ حکمت ساز و برگ
از سحابِ فکرِ تو بارد تگرگ

حضرت علامہ کے مندرجہ ذیل مصرعوں کا بھی مطالعہ کیا جائے :

ع مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم (علی ہجویری کی تعریف میں)

ع در فضائے مرقدِ او سوختم (حکیم سنائی کی یاد میں)

ع تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی
(حضرت نظام الدین اولیاء کی یاد میں)

تو ایک عجیب نقطہ سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ نہ صرف اولیاء کرام کی ذات اور اُن کی ارواحِ مقدسہ کو محیطِ انوار سمجھتے ہیں بلکہ اُس خاک کو بھی مرکزِ تجلیات سمجھتے ہیں جہاں یہ پاک نفوس آرام فرما رہے ہوتے ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ "مرقد او پیر سنجر را حرم" نہ کہتے بلکہ مرقد کی بجائے ذات یا روح کا لفظ استعمال کرتے ۔

اس مثنوی میں ایک خاص بات یہ ہے کہ اس میں حضرت علامہؒ نے اپنی فکری اور روحانی دنیا کے ہونے والے رہنما و رہبر کا بڑے دل نشیں انداز میں کیا ہے ۔ یہ رہنما ہیں ۔ مرشدِ رومی جو "اسرارِ خودی" سے لے کر "جاوید نامہ" اور "ارمغانِ حجاز" تک ہر جگہ چھائے ہوئے ہیں ۔ اس مثنوی میں حضرت علامہؒ نے وہ مشہور واقعہ نظم کیا ہے جس نے حلب کے ایک ظاہر بیں اور مغرور مولوی کو "مولائے روم" بنا دیا اور اس طرح "خبر" کو "نظر" اور "عشق" کو "عقل" پر برتری اور فوقیت عطا کر دی ۔ اس دل نشیں واقعہ کو حضرت علامہ کی زبانِ فیض ترجمان سے سنیے :

آگہی از قصہ آخوندِ روم
آن کہ داد اندر حلب درس علوم
پائے در زنجیرِ توجیہاتِ عقل
کشتیش طوفانی ظلماتِ عقل

از تشکک گفت و از اشراق گفت
و ز حکم صد گوہرِ تابندہ سفت

گرد و پیشش بود انبارِ کتب
بر لبِ او شرحِ اسرارِ کتب

"پانی پت میں حضرت علامہ کا قیام دو روز رہا ، انہوں نے تقریب میں شرکت فرمائی۔ حضرت شاہ بوعلی قلندر کے مزار پر عقیدت مندانہ حاضری دی ۔" مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی ، کراچی ، ۱۹۵۷ء ، ص ۳۰۱ ۔

اس مثنوی کا خاص موضوع فلسفۂ خودی ہے اور فلسفہ بھی بنیادی طور پر اولیاء کرام کی تعلیمات ہی سے ماخوذ ہے اور حضرت علامہؒ تو خاص طور پر حضرت بوعلی قلندر کے درج ذیل اشعار سے متاثر ہیں :

خود شناسی در جہان عرفاں بود
عارفِ خود عارفِ سبحاں بود
کشف دانی چیست ؟ عالی ہمتی
مرد رہ نبود بہ جز زورِ خودی
صوفیاں چوں عارفِ خویش ؟ آمدند[1]
در خودیٔ خویشتن ؟ پیش آمدند

حضرت میاں میر رحمۃ اللہ علیہ سلسلۂ قادریہ کے ایک عظیم بزرگ تھے ، شاہ جہانگیر ، شاہ جہان ، اورنگ زیب عالمگیر اور دارا شکوہ وغیرہم آپ کے دربار پر انوار میں کسبِ فیض کے لیے حاضر ہوتے رہے ۔ آپ کا مزار مبارک کئی سو سال سے لاہور میں مرجع خاص و عام ہے ۔ حضرت علامہ آپ کے مزار پر انوار پر اکثر حاضر ہوتے ۔ مثنوی "اسرارِ خودی" میں آپ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑی محبت ، عقیدت اور خلوص سے کیا ہے ۔ چند اشعار یہ ہیں :

حضرت شیخ میاں میر ولیؒ — ہر خفی از نور جان اوجلی
بر طریقِ مصطفیٰ محکم پے — نغمۂ عشق و محبت رانئے
تربتش ایمان خاکِ شہرِ ما — مشعلِ نورِ ہدایت بہرِ ما[2]

مندرجہ بالا مصرع : تربتش ایمان خاکِ شہرِ ما کے ساتھ ساتھ

۱۔ اقبال درونِ خانہ تالیف خالد نظیر صوفی ، لاہور ۱۹۷۱ء ، ص ۸۸ - ۸۹ ۔

۲۔ کلیات اقبال حصہ فارسی اسرار و رموز ص ۶۳ ۔

سے حضرت علامہ کی عقیدت کا ذکر تو ہم پہلے کر چکے ہیں۔ حضرت بوعلی قلندرؒ کے ایک قلندرانہ واقعہ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑے والہانہ انداز میں قلم بند کیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاحبِ جلال درویش کتنی روحانی طاقت کا مالک ہوتا ہے وہ فردِ کامل بھی ہوتا ہے اور بحر و بر کا مالک بھی اس موقعہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

با تو می گویم حدیثِ بوعلی　　در سوادِ ہند نامِ او جلی
آں نوا پیرائے گلزارِ کہن　　گفت با ما از گلِ رعنا سخن
خطہ ایں جنت آتش نژاد　　از ہوائے دامنش مینو سواد
کوچک ابدالش سوئے بازار رفت　　از شرابِ بو علی سرشار رفت
عامل آں شہر می آمد سوار　　ہم رکابِ او غلام و چوبدار
پیش رو زد بانگ اے ناہوشمند　　بر جلو دارانِ عامل رہ مبند
رفت آں درویش سرافگندہ پیش　　غوطہ زن اندریم افکارِ خویش
چوبدار از جامِ اشک بار مست　　برسرِ درویش چوبِ خود شکست
از رہِ عامل فقیر آزردہ رفت　　دل گران و ناخوش و افسردہ رفت
در حضورِ بوعلی فریاد کرد　　اشک از زندانِ چشم آزاد کرد
صورت برقے کہ برکہسار ریخت　　شیخؒ سیل آتش گفتار ریخت
از رگِ جاں آتشِ دیگر کشود　　با دبیرِ خویش ارشادے نمود
خامہ را برگیر و فرمانے نویس　　از فقیرے سوئے سلطانے نویس
بندہ ام را عاملت برسرزدہ است　　بر متاعِ جانِ خود اخگر زدہ است
باز گیر ایں عامل بد گوہرے　　ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے
نامہٴ آں بندہٴ حق دست گاہ　　لرزہ ہا انداخت در اندام شاہ
پیکرش سرمایہٴ آلام گشت　　زرد مثلِ آفتابِ شامِ گشت
بہر عامل حلقہٴ زنجیر جست　　از قلندر عفوِ ایں تقصیر جست[۱]

حضرت علامہ اکتوبر ۱۹۳۵ء میں خواجہ الطاف حسین حالی کی صد سالہ برسی کے موقع پر پانی پت تشریف لے گئے تو حضرت بوعلی قلندر کی درگاہِ عالیہ پر بھی حاضر ہوئے۔ سید نذیر نیازی لکھتے ہیں :

۱- کلیات اقبال حصہ فارسی ، اسرار و رموز ، ۲۵ تا ۲۷۔

کے خلاف لکھے گئے مضامین اور تحریروں کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک دانا منصف و حکیم کی طرح جو بات انھیں صحیح نظر آئی اُسے انہوں نے صدقِ دل سے قبول کر لیا۔

''اسرارِ خودی'' کی دوسری اشاعت کے وقت جب انہوں نے خواجہ حافظ کے خلاف لکھے گئے اشعار کو حذف کر دیا تو ان کے دوست مولانا اسلم جیراج پوری نے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا:

"عرفی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی تلمیح مقصود تھی۔ مثلاً

گرفتم آنکہ بہشتم دہند بے طاعت
قبول کردن صدقہ نہ شرطِ انصاف است

لیکن اس مقابلے سے میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔''[1]

مندرجہ بالا مختصر سا اقتباس معلوم ہوتا ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کے دوسرے ایڈیشن میں خواجہ حافظ کے بارے میں لکھے گئے اشعار کے اخراج کی وجہ محض ''غوغائے عوام'' نہ تھی بلکہ خود بھی حضرت علامہ سمجھتے تھے کہ حافظ کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا۔ باقی رہی وحدت الوجود اور شیخ اکبر کی مخالفت تو انہوں نے شیخ کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے خیر آباد سکول کے ایک ہونہار طالب علم مولانا عبداللہ عمادی[2] کی طرف رجوع کیا اور اس طرح حضرت شیخ کے بارے میں اُن کے خیالات میں جو تبدیلی ہوئی اُس کا ذکر ہم تفصیل سے کر چکے ہیں۔

''اسرارِ خودی'' اخلاق و تصوف اور اسلامی تعلیمات کا ایک بہترین مرقع ہے۔ کتاب میں جابجا اولیاء کرام اور ان کی تعلیمات و ارشادات کا ذکر ہے۔ حضرت داتا صاحب، حضرت میاں میر اور حضرت بوعلی قلندر رحمۃ اللہ علیہم کا ذکر بڑی عقیدت و محبت سے کیا گیا ہے۔ داتا صاحبؒ

۱۔ رختِ سفر مرتبہ انور حارث، کراچی، بار دوم، ۱۹۷۷ء ص ۱۷۹۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نقوش شخصیات نمبر، حصہ دوم، مضمون ابو الخیر مودودی، ص ۸۲۰۔

میں معراج کا ذکر ہے ۔"۱

(۹)

یورپ سے واپسی کے فوراً بعد ہی حضرت علامہ نے "اسرارِ خودی" لکھنی شروع کر دی ۔ جولائی ۱۹۱۱ء میں عطیہ کو لکھتے ہیں :

"قبلہ والد نے فرمائش کی ہے کہ حضرت بو علی قلندر کی مثنـ طرز پر ایک مثنوی لکھوں ۔ اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں شروع کر دیا ہے ۔"۲

مثنوی مکمل ہوئی تو اس کے کئی نام حضرت علامہ کے ذہن ۔ مثلاً "اسرارِ حیات" ، "پیامِ نو" اور "آئینِ نو" وغیرہم ۔ لیکم قرعۂ فال "اسرارِ خودی" پر پڑا ۔ مثنوی کے دیباچہ میں وحدت الوج متن میں خواجہ حافظ شیرازی کی لا زوال اور مسحور کن شاعری مہلک اثرات کا ذکر کیا گیا جو ہر دور کے سطحی مطالعہ سے پیدا ہیں ۔ اس مثنوی کا شائع ہونا تھا کہ ہر طرف سے حضرت علامہ پر تصوف اور دشمن حافظ کے الزامات عائد ہونا شروع ہو گئے اور علامہ کے موافقین اور مخالفین میں قلمی جنگ شروع ہو گئی اور لـ ہے کہ حضرت علامہ سے مخالفین میں زیادہ تعداد اُن دوستوں کی تھ خواجہ حسن نظامی ، مولانا غلام بھیک نیرنگ اور یہاں تک کہ ـ کے والدِ محترم بھی اس صف میں شامل تھے ۔

اس مخالفت کے دور میں اُن لوگوں کی بن آئی جو واقعتاً تصو مخالف تھے اور انہوں نے نفسِ تصوف کے خلاف مقالات و مضامیـ کرنا شروع کر دیے ۔ حالاں کہ حضرت علامہؒ تصوف کے مخالـ تھے ۔ بلکہ وہ تو خود بھی سلسلۂ قادریہ میں بیعت تھے حضرت

۱۔ شرح جاوید نامہ مرتبہ صبغت اللہ بخاری لاہور مضمون ـ محمد حسین ، ص ۷۴ - ۷۵ ۔

۲۔ "اقبال نامہ" ، حصہ دوم ، مرتب شیخ عطاء اللہ ـ ۱۹۵۱ء ، ص ۱۲۸ - ۱۲۹

طرح فتوحات کا "عالم" صفات ذاتی و تکوینی کا مشاہدہ کرتا ہے"[۱]

چوہدری محمد حسین مرحوم نے بھی اپنے مضمون میں جو جاوید نامہ سے متعلق ہے فتوحات مکیہ پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ اُس کا ایک اقتباس بھی خالی از دل چسپی نہ ہو گا ۔

"معراج کا مذہبی اور علمی پہلو تو وہی ہے جسے مشاہدۂ تجلی ذات کہنا چاہئے جو پیغمبر خداؐ کو نصیب ہوا ۔ دوسرا پہلو وہ ہے جسے تصوف کا پہلو کہنا چاہیے ۔ صوفیا کا معراج بھی در اصل ایک قسم کا علمی اور مذہبی پہلو رکھتا ہے ۔ مختلف صوفیا نے مختلف رنگوں میں تجلی ذات کے مشاہدے کا ذکر کیا ہے ۔ تصوف اُن طریقوں کا نام ہے جن سے براہ راست معرفت ذات باری کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے اور جو لوگ ان طریقوں کے اختیار میں تجلی ذات کے پرتو سے بہرہ یاب ہوئے انہوں نے بعض اوقات اس حصول مقصد کو معراج سے تعبیر کیا ۔ اعاظم صوفیا میں با یزید بسطامی اور محی الدین ابن عربی کا معراج مشہور ہے ۔ حضرت با یزید بسطامی کے معراج کی کیفیات تو شاید قلم بند ہی نہ ہوئیں لیکن محی الدین ابن عربی نے ، فتوحات مکیہ ، میں اپنے معراج پر دفتر کے دفتر لکھے ہیں اور سیاحت علوی میں دو افراد کو اپنا رہنما اور ساتھی بنا کر جن میں ایک فلسفی ہے اور دوسرا عالم دین ، اُن کی زبان سے تمام دنیا جہان کے علوم و فنون اور مسائل و مباحث کے متعلق اس انداز سے اظہار خیالات فرمایا ہے کہ گویا یہ سب خیالات وہ الہامات ہیں جو اُن کے قلب پر معراج میں وارد ہوئے ، خالص عرفانی ہونے کی بجائے محی الدین ابن عربی کا معراج زیادہ تر مذہبی ہے ، سیاحت آسمان اور مشاہدۂ ذات کے حقائق بے حد تفصیلات سے دیئے ہیں ۔ منازل ، مناظر ، واقعات ، کیفیات ، مشاہدات کم و بیش ایسی ترتیب میں ہیں جس میں معراج پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ! تفصیلات و تشریحات نے تصویر کو اس کامل صورت میں پیش کیا ہے کہ ڈانٹے کے نقاد کو "ڈیوائن کامیڈی" کا تمام نقشہ "فتوحات مکیہ" کے انہیں ابواب کا چربہ نظر آتا ہے جن

۱۔ علی گڑھ میگزین ۱۹۳۶ء ص ۳۸ - ۳۹ -

حضرت ابن عربی کے معراج نامہ ''فتوحات مکیہ'' سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہیں اور اسی کے تتبع میں انہوں نے جاوید نامہ تحریر کیا ہے جس میں اُن کے رہبر و رہنما مرشد رومی[۳] ہیں جو ابن عربی کے معنوی شاگرد ہیں اور فلسفہ وحدت الوجود کے فکری انداز عطا کرنے میں نمایاں مقام کے مالک ہیں ۔ جناب صبیح احمد کمالی نے اپنے مفصّل مقالہ ''جاوید نامہ اور اُس کے پیشرو'' میں جاوید نامہ اور اس سے پہلے اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں ''الغفران'' تالیف ابوالعلا معری ، ''فتوحات مکیہ'' تالیف شیخ محی الدین ابن عربی اور ڈیوائن کامیڈی'' تالیف ڈانٹے کا جامع انداز میں متعارف کروایا ہے اور جاوید نامہ اور ان کتابوں میں جو قدر مشترک ہے اُس کی نشاندھی بھی کی ہے ''جاوید نامہ اور فتوحات مکیہ'' کی سرخی کے تحت لکھتے ہیں ۔

''اقبال وحدت الوجود کے عقیدہ کا حامی نہ سہی لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی طبیعت تصوف کی جانب ایک خاص رجحان اور مناسبت رکھتی تھی ، وہ عقلیت کا پرستار نہیں بلکہ اس سے غیر مطمئن ہے ۔ اس کے یہاں ہمیں وہ سب چیزیں ملتی ہیں جو افلاطونیت جدید سے اثر قبول کرنے والے تصوف کا طرۂ امتیاز ہیں ، عقل و دل کی کشمکش میں دل کی افضلیت عالم خاکی میں اجنبیت کا احساس ، اعتبارات حواس سے گزر کر فیضان عشق کے ذریعے سے حقیقت کے مشاہدے کی جستجو ، خواص طبعی کی مزاحمت سے نجات کی آرزو ، اور صور مجازی سے ہٹ کر حقائق اشیاء کے علم کی طلب ، یہ وہ چیزیں ہیں جن کی تصوف نے اشاعت کی اور اقبال کی شاعری میں ہمیں جا بجا ملتی ہیں ۔ اقبال کی اور شیخ اکبر کی تصنیفات کو اس پس منظر میں دیکھنے سے اندازہ ہو گا کہ اگر ان دونوں میں ایک قسم کا روحانی رشتہ نظر آتا ہے تو یہ کوئی تعجب کی چیز نہیں ۔ فتوحات مکیہ اور جاوید نامہ کے مشابہت کے دو نکتے ہمارے سامنے وضاحت کے ساتھ آتے ہیں ۔ اولاً : اقبال نے ابن عربی کی طرح اپنی سیاحت میں دوزخ کو علاحدہ شکل میں شامل نہیں کیا ہے ۔ وہ سیر افلاک کے دوران ہی میں ان لوگوں سے ملتا ہے جو جہنم کے مستحق تھے ۔ پھر آں سوئے افلاک میں پہنچ کر کاخ فردوس سے ہوتا ہوا مرحلہ ''حضور'' میں پہنچتا ہے ، ثانیاً مرحلہ ذات اور حضور میں اُسے تقدیر کائنات کا محرم بنایا جاتا ہے جو

۱ - حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زماں کے متعلق کیا کہا ہے۔
۲ - یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے۔
۳ - حضرات صوفیہ میں سے اگر کسی اور بزرگ نے حقیقت زماں پر بحث کی ہو تو اُن بزرگ کے ارشادات بھی مطلوب ہیں''[1]

حضرت علامہ کا یہ خط ۱۸۔ اگست ۱۹۳۳ء کا ہے اسی مسئلہ کے متعلق انہوں نے سید سلیمان ندوی کو بھی، ۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء، اور ۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء کو خطوط لکھے۔ سید نذیر نیازی مرحوم فرماتے ہیں کہ کسی نے حضرت علامہ کے حضور یہ موضوع چھیڑا کہ فطرت انسانی نے ستاروں سے بڑا اثر قبول کیا ہے تو آپ نے فرمایا۔

''ستارے ذی روح کُرے ہیں۔ ستاروں کی حرکات نقص سے خالی ہیں۔ روحیں ستاروں میں قیام کرتی ہیں - یہ اور کتنی باتیں ہیں جن سے فلاسفہ اور ارباب مذہب کی تحریریں بھری پڑی ہیں۔ لیکن ان سب میں پر اثر اور معنی خیز بات یہ ہے کہ ستاروں نے بعض افراد کو اپنی طرف کھینچا، انہیں اپنے یہاں آنے کی دعوت دی یا یوں کہیے کہ بعض انسانوں کا خیال اس طرف گیا کہ آسمان کا سفر کریں، ستاروں میں پہنچیں اور ان میں گھوم پھر کر واپس آ جائیں۔ ابن عربی ہی کو دیکھیے۔ اُن کی شخصیت کیسی عظیم ہے۔ وہ ستاروں میں اپنی سیاحتوں کا حال بیان کرتے نہیں تھکتے۔ ایک کے بعد دوسرے ستاروں کا رخ کرتے ہیں، سیاروں میں جاتے ہیں اور وہاں انہیں جو مشاہدات ہوتے ہیں اُن کے بیان میں کیا کچھ نہیں کہتے۔ ابن عربی عجیب و غریب انسان تھے، لیکن اس سے بھی عجیب تر انسان کا یہ جذبہ ہے کہ روح انسانی زمین سے رستگاری حاصل کرے، عالم بالا کی سیر کرتی پھرے، زمین سے آزاد ہو جائے اور انسان کو زمین سے آزاد ہونا چاہیے''[2]

۱۔ انتخاب روح مکاتیب اقبال مرتب عبداللہ قریشی لاہور ۱۹۷۷ء ص ۴۶۸۔

۲۔ اقبال کے حضور مرتب سید نذیر نیازی کراچی ۱۹۷۱ء ص ۳۰۲ - ۳۰۷

بحث کرتے ہوئے حضرت علامہ لکھتے ہیں -

''حکمائے اسلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دل چسپی تھی - کچھ تو اس لیے کہ قرآن پاک نے اختلاف لیل و نہار کا شمار اہم ترین آیات الہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیے کہ حضور رسالتماب ؐ نے ''دہر'' کو ذات الہیہ کا مترادف ٹھہرایا - آپ ؐ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں نقل ہوا - اُس کی طرف ہم پہلے سے اشارہ کر آئے ہیں - غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکات پیدا کئے - ابن عربی کہتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفی، بزرگوں نے انہیں لفظ دہر ، دیہود یا دیہار کی تلقین کی تھی''[۱]

ایک اور جگہ پر ''مابعدالطبیعات'' پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں اسلامی اندلس کے مشہور صوفی ، فلسفی ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے کائنات معنی''[۲]

مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی کے حکیمانہ اور صوفیانہ خیالات سے حضرت علامہ نے کافی فائدہ اٹھایا ہے اور ان سے استدلال بھی کیا ہے - حضرت علامہ ابن عربی کے نظریۂ حقیقت زماں سے بہت متاثر تھے اور اس مسئلہ پر وہ یورپ میں ایک مقالہ بھی پڑھنا چاہتے تھے چنانچہ وہ اپنے دور کے ابن عربی کے سب سے بڑے ماہر حضرت پیر مہر علی شاہ دربار گولڑہ شریف (راولپنڈی) کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں -

''میں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی ؒ پر تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ، اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے لظر بہ ایں حال چند امور دریافت طلب ہیں -

---

۱- خطبات اقبال ترجمہ سید نذیر نیازی لاہور ۱۹۵۸ء ص - ۱۱۱

۲- ایضاً ص ۲۸۱ -

ٹھیک ہو چکا تھا ''۱

حضرت علامہ ''دعا'' کے سختی سے قائل تھے یہاں تک کہ انہوں نے اپنے ایک خطبہ کا نام ہی ''ذات الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا'' رکھا اُن کا ایمان تھا کہ دعا میں اگر خلوص اور ایقان شامل ہو تو وہ کبھی خطا نہیں جاتی ۔ ایک دفعہ اُن کے چند احباب نے اُن سے ''دعا'' کی حقیقت کی وضاحت کے لیے عرض کیا تو انہوں نے فرمایا ۔

''دعا جزو ایمان ہے ، ہم اللہ کو مانتے ہیں تو دعا بھی کریں گے وہ جس کے ہاتھ میں سب کچھ ہے وہ ہم سے اور ہماری دنیا سے بے تعلق نہیں ، ہم جو کچھ کہتے ہیں اُسی سے کہتے ہیں ۔ وہ کہتا ہے مجھ ہی سے دعا کرو ۔ میں تمہاری دعا سنتا اور اس کا جواب دیتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ انسان کی ساری زندگی دعا ہے ۔ دعا جو اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق ، رب اور خالق اور سمیع و علیم مان کر صمیم قلب سے نکلتی ہے ، دعا جو عبادت ہے ، ذکر ہے ، صلوات ہے ! دعا جو طلب بھی ہے ، تڑپ ، امید اور آرزو بھی ، جو محض تسکین قلب کا ذریعہ نہیں ہے ، نہ فریب نفس بلکہ ایک حقیقت ۔ اس نکتے کو دو شخص خوب سمجھے ۔ ابن خلدون اور ابن عربی''۲

اب جب کہ ابن عربی کا نام آ گیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے بارے میں حضرت علامہ کے خیالات و جذبات کی وضاحت کر دی جائے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک زمانہ میں وہ حکیم سنائی، منصور حلاج اور ابن عربی رحمتہ اللہ علیہم کے سخت مخالف تھے ۔ لیکن بعد میں جب انہوں نے ابن عربی کی ایمان افروز تصانیف اور تعلیمات کا عمیق نظروں سے مطالعہ کیا تو انہیں ایک عظیم حکیم اور صوفی سمجھنے لگے اور اُن کے دل میں ابن عربی کی محبت و عقیدت کے جذبات پیدا ہو گئے ۔ جس کا اظہار حضرت علامہ کی آخری تحریروں سے ہوتا ہے ۔ لفظ 'دہر' پر

۱۔ اقبال درون خانہ تالیف خالد نظیر صوفی لاہور ۱۹۷۱ء ص ۱۷۷ تا ۱۸۱ ۔

۲۔ اقبال کے حضور تالیف سید نذیر نیازی کراچی ۱۹۷۱ء ص ۳۶۰ تا ۳۶۲ ۔

میں ان دنوں میوہسپتال میں ہاؤس سرجن تھا اور میرا یہ بچہ میوہسپتال کے ملحقہ کوارٹر میں پیدا ہوا - بچے کی پیدائش صبح دو اور تین بجے کے درمیان ہوئی - چنانچہ جب بچہ پیدا ہو گیا تو میں اُس لیڈی ڈاکٹر کے ساتھ جس نے ڈیلوری کرائی تھی ، سائیکل اٹھا کر گھر سے باہر نکل آیا اور سیدھا میو روڈ پر واقع شاعر مشرق کی قیام گاہ جاوید منزل پہنچا - - - - ابھی میں نے ڈرائنگ روم اور آپ کے کمرۂ خاص کے درمیانی دروازے میں قدم رکھا ہی تھا اور ابھی میں سلام بھی نہیں کہنے پایا تھا کہ حضرت علامہ جو بستر پر نیم دراز حقے سے شغل فرما رہے تھے بولے "مبارک ہو بچے کا نام مسیح الاسلام رکھنا ، اُسے ڈاکٹری کی تعلیم دلوانا اور سرکاری نوکری ہرگز نہ کروانا اور اُسے قرآن شریف ضرور حفظ کروانا" وہ تو اپنی دھن میں مجھے ہدایات دیتے رہے ، مگر میں وہیں کا وہیں حیران سا کھڑا اُن کا منہ دیکھتا رہا اور اُن کی عظیم شخصیت کا رعب مجھ پر اس قدر طاری ہوا کہ میرے پسینے چھوٹ گئے اور مجھے یوں محسوس ہوا کہ کوئی نادیدہ طاقت میرا گلہ دبا رہی ہے - علامہ مرحوم میری یہ حالت دیکھ کر مسکرائے اور فرمایا : آؤ بھائی بیٹھو ڈرو نہیں ! - - - - چھ سات سال کی عمر میں میرا پہلا بچہ شدید بیمار ہو گیا - اُن دنوں میں وزیر آباد کے ہسپتال میں متعین تھا جب دعا اور دوا دونوں بے اثر ثابت ہو گئیں اور بچے کی زندگی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو میری بیوی کہنے لگی کہ یہ بچہ ہمیں حضرت علامہ کی دعا سے ملا تھا - اس لیے اب بھی اُن ہی کے وسیلے سے اس کی جان بچ سکتی ہے - چنانچہ میں اپنی بیوی کے مجبور کرنے پر اپنے بیمار بچے کو لے کر شاعر مشرق کی آخری آرامگاہ پر حاضر ہوا - میری بیوی حضرت علامہ کے مرقد پر رو رو کر اس طرح التجائیں کرتی رہی جیسے اپنے سامنے موجود کسی شخص سے محو گفتگو ہو ، تھوڑی دیر بعد وہ بولی کہ حضرت علامہ نے کہا ہے کہ ہمارا بیٹا انشا اللہ تندرست ہو جائے گا - اس کے بعد میری بیوی نے حکیم الامت کی قبر سے تھوڑی سی مٹی لی اور پانی میں گھول کر بچے کو پلا دی ، ہم نے تھوڑی سی مٹی ساتھ لی اور واپس وزیر آباد روانہ ہوگئے ، راستے میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے میری بیوی پانی میں گھول گھول کر بچے کو خاک مرقد دیتی رہی اور خدا کے فضل سے وزیر آباد پہنچنے تک ہمارا بچہ کافی حد تک

"میں آپ کی مدد کے لیے حاضر ہوں۔ سورۃ الرحمٰن کا ورد ہر روز کرنا چاہیے۔ گھر کے سب لوگ پڑھا کریں تو اور بھی بہتر۔"[۱]

درود شریف کو تو علامہ اقبالؒ اکسیر اعظم سمجھتے تھے اور ہر وقت اُن کے لب اس ذکر پاک سے تر رہتے اور جس کسی کو بھی کسی مشکل یا الجھن میں مبتلا دیکھتے اُسے درود شریف بکثرت پڑھنے کی تاکید کرتے۔

(۵)

حضرت علامہ خود بھی مستجاب الدعوات اور صاحب کرامت بزرگ تھے۔ ایک دفعہ اُن کے ایک عقیدت مند ڈاکٹر عبدالحمید ملک اُن کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میری شادی کو بہت عرصہ گزر چکا ہے لیکن ابھی تک اولاد کی نعمت سے محروم ہوں دعا فرمائیں! چنانچہ آپ کی دعا سے ڈاکٹر عبدالحمید اولاد کی نعمت سے سرفراز ہوئے۔ اس واقعہ بلکہ کرامت کو ملک صاحب کی زبانی سنیے۔

"میری شادی کو تقریباً بارہ برس گذر گئے لیکن ہمارے ہاں کوئی اولاد نہ تھی جس کی وجہ سے میں اکثر مغموم رہتا۔ اُن دنوں شاعر مشرق کے ہاں میرا اکثر آنا جانا رہتا تھا اور آپ مجھ پر بڑی شفقت فرماتے تھے۔ ایک روز میرے دوست میاں محمد شفیع (م۔ ش) نے علامہ مرحوم سے کہا کہ حمید صاحب کے لیے دعا کیجیے کہ ان کو بھی اللہ تعالیٰ اولاد کی نعمت سے سرفراز فرما دے اور اُن کی اداسی ختم ہو جائے فرمایا:۔ اچھا بھائی کریں گے! دوسرے روز میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ہم نے تمہارے لیے دعا کر دی ہے اور زندگی میں اتنی شدت سے ایک دفعہ پہلے دعا کی تھی یا اب تمہارے لیے کی ہے۔ انشاء اللہ خدا اپنا فضل کرے گا۔ اپنی بیوی سے کہنا کہ صبح کی نماز کے بعد روزانہ سورۃ مریم کی تلاوت کیا کرے۔ چنانچہ میری بیوی حسب ہدایت سورۃ مریم کی تلاوت کرتی رہیں اور اللہ تعالیٰ نے نو دس ماہ بعد ہمیں ایک فرزند عطا فرمایا۔

۱۔ روز نامہ "جنگ" لاہور اقبال نمبر ۲۱ اپریل ۸۳ مکتوب بنام علامہ راغب احسن۔

واضح ہو جاتی ہے کہ اُن کا اعتراض ریاکار ، دکاندار اور دنیا طلب صوفیوں پر ہے ، اُن کے والد ماجد ایک صوفی منش بزرگ تھے ، خود اقبال سلسلۂ قادریہ میں بیعت کئے ہوئے تھے - - - بزرگوں کے مزارات پر بالقصد بغرض زیارت و طلب برکت حاضر ہوا کرتے تھے - بانگ درا میں اُن کی نظم ''التجائے مسافر'' کو دیکھیے اس سے حضرت محبوب الٰہیؒ سے انتہائی عقیدت ظاہر ہوتی ہے ، یہ اقبال کی جوانی کا واقعہ ہے - لیکن بالفرض اگر یہ جوانی کی خام کاری تھی تو بعد کی پختہ کاری قابل غور ہے - اس پختہ کاری ہی کے زمانے میں غالباً ۱۹۳۴ء میں حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کے مزار پاک کی زیارت کے لیے اقبال لاہور سے چل کر سرہند آئے ، مجھ کو لکھا کہ میں بھی پہنچوں - چنانچہ الہ آباد سے گیا اور وہ لاہور سے آئے ، ہم دونوں سرہند جنکشن پر مل گئے اور پھر روضہ شریف پہنچے - مزار پر اقبال کی حاضری میرے ہمراہ ہوئی اور فاتحہ خوانی کے بعد دیر تک وہ مراقبہ میں رہے - ان کا لاہور سے اتنی دور چل کر آنا ہی ثابت کرتا ہے کہ اُن کو حضرت مجدد سے کس قدر عقیدت تھی''۱

حضرت علامہ مریضوں کو تعویز اور گنڈا بھی دیتے - جاوید اقبال فرماتے ہیں -

''بعض اوقات خود اقبال بھی بخار کے مریضوں کو پیپل کے پتوں پر قرآنی آیات قلم سے لکھ کر دیتے تھے - جس کے چاٹنے سے مریض کا بخار اُتر جاتا تھا - اپنے بچپن میں راقم نے انہیں پیپل کے پتوں پر ایسا تحریر کرتے دیکھا ہے - اس قسم کے روحانی علاج کرنے کی اجازت ممکن ہے انہوں نے اپنے والد سے حاصل کی ہو''۲

حضرت علامہ آیات قرآنی کی تاثیر کے سختی سے قائل تھے - ایک دفعہ علامہ راغب احسن کا خاندان مصائب و آلام کا شکار ہو گیا تو انہیں لکھا :

۱- سہ ماہی ''اقبال'' لاہور اکتوبر ۱۹۵۷ء مضمون غلام بھیک نیرنگ ، ص ۲۰ - ۲۱ -

۲- زندہ رود تالیف جاوید اقبال لاہور ۱۹۷۹ء جلد اول ص - ۶۴

نہیں بولا اور میں صوفیائے عظام کی کرامات کا معتقد ہوں"۱

حضرت علامہ کرامات اور نذر و نیاز کے علاوہ عام خوش عقیدہ مسلمانوں کی طرح دم درود ، تعویذ اور اولیاء کرام کی درگاہوں کی منت ماننے کے بھی قائل تھے ۔ جب وہ مدت تک اولاد کی نعمت سے محروم رہے تو حضرت مجدد کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور دعا کی مولائے کریم مجھے بیٹا عطا فرما ۔ میں اُسے سلام کے لیے حضرت مجدد کی درگاہ پر لاؤں گا ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علامہ کی درد بھری التجا سن لی اور جاوید عطا فرمایا ۔ اور جب جاوید کچھ بڑا ہوا تو اُسے سلام کے لیے سرہند تشریف لے گئے ۔ جاوید اقبال اپنے ایک مضمون "ابا جان" میں اس واقعہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں ۔

"مجھے اپنے خاندان سے بزرگوں سے معلوم ہوا کہ میری پیدائش سے کئی سال پیشتر ابا جان حضرت مجدد کی بارگاہ میں حاضر میں ہوئے اور دعا کی کہ اللہ انہیں ایک بیٹا عطا کرے ۔ جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے اپنے ساتھ لے کر دوبارہ سرہند پہنچے ۔ اُس سفر کے دھندلے سے تصورات میری نگاہوں کے سامنے ابھرتے ہیں ۔ میں اُن کے ہمراہ اُن کی انگلی پکڑے مزار میں داخل ہو رہا ہوں ۔ گنبد کے تیرہ و تار مگر پُر وقار ماحول نے مجھ پر ایک ہیبت طاری کر دی ، ابا نے مجھے اپنے قریب بٹھا لیا ، پھر انہوں نے قرآن مجید کا ایک پارہ منگوایا اور دیر تک پڑھتے رہے ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے دیکھا اُن کی آنکھوں سے آنسو امڈ کر رخساروں پر ڈھلک آئے ہیں ۔ دو ایک روز وہاں ٹھہرنے کے بعد ہم گھر واپس آ گئے "۲

سرہند شریف کے اس سفر میں مولانا غلام بھیک نیرنگ بھی علامہ کے ہمراہ تھے ۔ وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں ۔

"اسرار خودی" کے شائع ہونے پر اُن کو تصوف اور سلسلہ ہائے تصوف کا مخالف سمجھا گیا ۔ مگر اُن کے کلام کے وسیع مطالعہ سے یہ بات

۱۔ یاد ایام تالیف عبدالرزاق کانپوری حیدر آباد دکن ۱۹۳۶ء ص ۳۷۷--۳۷۸ ۔

۲۔ ملفوظات اقبال مرتبہ محمود نظامی بار دوم لاہور ۱۹۴۹ء ص ۳۲۲ - ۳۲۷ ۔

طرح اُن کے باپ کے گلے میں بھی رسولی تھی ۔ وہ اپنے پیر کے پاس گئے اور کہا کہ حضرت مجھے رسولی کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے اس کا کچھ علاج کیا جائے ۔ پیر صاحب نے اُن کی داڑھی کے نیچے ہاتھ بڑھایا اور فرمایا بھئی ہمیں تو رسولی کہیں نظر نہیں آتی ۔

بخشش کی بھی مثال سنائی ، فرمایا : ایک انسپکٹر پولیس ہے وہ سانپ کے کاٹے کا دم کرتا ہے اور شفا ہو جاتی ہے ۔ کئی سو میل سے بھی دم کا اثر ہوتا ہے''[۱] ۔

یہاں یہ عرض کر دوں کہ سر سید احمد خاں کے پوتے اور حضرت علامہ کے قریبی دوست سر راس مسعود مرحوم بھی اولیاء کرام سے سچی عقیدت رکھتے تھے اور اولیاء کرام کی کرامات کے صدق دل سے قائل تھے ۔ انہوں نے ایک دفعہ ایک صاحب مزار کی کرامت کا ایک واقعہ مولانا عبدالرزاق کانپوری مصنف ''یاد ایام'' کو سنایا جو مولانا نے اس طرح بیان کیا ہے ۔

''ایک دفعہ بیان کیا کہ میں اورنگ آباد میں بحیثیت ناظم تعلیمات دورے پر تھا ۔ شہر سے چند میل کے فاصلے پر ایک ولی کامل کا مزار تھا ۔ میں وہاں فاتحہ پڑھنے گیا ۔ مقبرے کے اندر سے جب واپس ہوا تو آواز آئی مسعود ! مقبرے کے سامنے جو درخت ہے اُس کی تین پتیاں کھاؤ ۔ میں یہ سمجھا کہ کسی دوست نے مذاقاً یہ کہا ہے ۔ لیکن جب غور سے دیکھا تو دور تک کوئی نظر نہ آیا ، کچھ فاصلے پر کار موجود تھی ڈرائیور سے پوچھا تو اُس نے کہا میرے سوا یہاں کوئی نہیں ہے ، چنانچہ اس غیبی آواز پر میں نے عمل کیا اور تین پتیاں اُس درخت کی توڑ کر کھا لیں ۔ وہ زمانہ تھا کہ حیدر آباد کے بعض مقتدر اصحاب میرے مخالف ہو گئے تھے اور میں حقیقت میں تین مشکلوں میں مبتلا بھی تھا ، چنانچہ وہ سب مشکلیں حل ہو گئیں ۔ اس واقعہ کے اظہار کے بعد حاضرین سے خطاب کیا کہ آپ لوگوں کو یہ واقعہ عجیب و غریب معلوم ہو گا اور میری بات غلط سمجھیں گے ۔ لیکن یاد رکھئے میں نے کبھی جھوٹ

۱۔ ملفوظات اقبال مرتب محمود نظامی بار دوم ، لاہور ۱۹۴۹ء ص ۱۶۳ - ۱۶۴ -

جمعۃ المبارک ہمیشہ داتا صاحب ہی میں ادا کرتا ۔ میرے بچے مجھے نماز سے پہلے پہنچا آتے اور نماز ختم ہونے کے بعد واپس گھر لے آتے ۔ ایک دفعہ جب اقامت کہی جا رہی تھی تو میرے ساتھ کھڑے ہوئے ایک نورانی صورت بزرگ نے کہا تم کھڑے کیوں نہیں ہوتے ۔ میں نے عرض کیا کہ میں اپاہج ہوں ۔ یہ سن کر بزرگ نے زور سے میرا بازو پکڑا اور کہا اٹھو تم بالکل ٹھیک ہو ۔ اُس کے بازو پکڑنے کی دیر تھی کہ میں تندرست و توانا آدمی کی طرح کھڑا ہو گیا ۔ جب فرائض کی ادائیگی کے بعد سلام پھیرا تو باوجود تلاش کے وہ آدمی نظر نہ آیا ۔ اُس وقت سے آج تک بالکل تندرست ہوں ۔ سرمہ بیچ کر عزت کی روٹی کھاتا ہوں ہاں اُس محسن کو ابھی تک آنکھیں تلاش کر رہی ہیں" ۔

(نوٹ : پیر صاحب نے یہ واقعہ مجھے ۱۹۶۳ء میں سنایا تھا)

(۴)

حضرت علامہؒ دست غیب ، بخشش ، درگاہوں پر منت ماننے وغیرہ کے بھی قائل تھے ۔ علامہ کے ایک عزیز دوست ڈاکٹر سعید اللہ تحریر فرماتے ہیں ۔

"دست غیب سے متعلق ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ مولانا وحید الدین سلیم نے بارہا بیان کیا کہ جب ان کے والد کا انتقال ہوگیا ۔ تو ان کے پیر حضرت غوث علی شاہ قلندرؒ نے مولانا وحید الدین سلیم کو بلایا اور کہا کہ تمھارا باپ ہمارا دوست تھا ، ہم تمھیں ایک وظیفہ بتا دیتے ہیں ۔ جب روپیہ کے حصول کی اور کوئی صورت نہ ہو تو اس وظیفہ کو پڑھنا ۔ پانچ روپے تمھیں مل جایا کریں گے ۔ پیر صاحب سے رخصت ہو کر گھر آئے تو والدہ کو سارا قصہ سنایا ۔ انہوں نے کہا کہ گھر میں کچھ نہیں نہ آٹا نہ دال ۔ وظیفہ پڑھا گیا ۔ تکیہ کے نیچے سے پانچ روپے مل گئے مولانا کا بیان ہے کہ انہوں نے اسی طرح وظیفہ پڑھ کر تعلیم حاصل کی ، جب روپیہ خود کمانے لگے تو وظیفہ بند کر دیا ۔ سرسید سے جب مولانا کی ملاقات ہوئی تو مولانا نے کہا کہ آپ نیچری ہیں مگر ہمارے وظیفہ کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں ۔

کرامت کی بھی ایک مثال ڈاکٹر صاحب نے سنائی ، فرمایا : سرسید کی

جب علامہؒ صاحب سے ملاقات کے لیے جاوید منزل گئے تو علامہ اقبال "کشف المحجوب" کا مطالعہ کر رہے تھے۔ نانا کو دیکھتے ہی پرنم آنکھوں سے بولے ! دیکھو ڈاکٹر لیاز یہ کتاب نہیں یہ توگنجینہ معنی ہے۔ کیا خوبصورت پیغام کتنے سادہ لفظوں میں دیا گیا ہے مگر سمجھ نہیں آتی مسلمان اس قدر بے حس کیوں ہو گیا ہے۔ واللہ اگر ہم آج بھی داتا صاحب کے تصوف کی گہرائی اور گیرائی سمجھ لیں تو اسلام کو سمجھنے میں دقت ہی کچھ نہیں رہ جاتی !

نانا مرحوم کہتے ہیں ۲۲ فروری ۱۹۳۶ء سے لے کر نومبر ۱۹۳۷ء تک یہ دستور رہا کہ میں صبح تین بجے کا الارم لگا کر سوتا۔ ۳ بجے گاڑی لے کر سیدھا جاوید منزل پہنچتا۔ پہلے ہی ہارن پر حضرت علامہؒ تشریف لے آتے۔ ہم دونوں نماز فجر داتا صاحبؒ میں ادا کرتے۔ علامہ قرآن کا نصف سپارہ تلاوت کرتے اور اُجالا ہونے پر میں انہیں اُن کی اقامت گاہ پر چھوڑ کر واپس آتا۔ اس معمول میں اندھیرے سویرے، گرمی، سردی، برسات میں کبھی فرق نہیں پڑا۔ نومبر ۱۹۳۷ء کے آغاز میں جوڑوں کے درد کے باعث چلنے پھرنے سے معذور ہو گئے تھے جس سے یہ سلسلہ منقطع ہو گیا"[۱]۔

یہاں حضرت داتا صاحبؒ کی کرامت کا ایک اور واقعہ بھی درج کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ یہ واقعہ مجھے پنجابی زبان کے عظیم غزل گو پیر فضل حسین فضل نے مجھے سنایا تھا۔ واقعہ یوں ہے۔

"پیر صاحب نے بیان کیا کہ ایک دفعہ میں لاہور میں اپنے ایک دوست کے ہمراہ داتا صاحب جا رہا تھا۔ جب لوہاری دروازہ کے چوک میں پہنچا تو میرے دوست نے ایک معمر شخص کی طرف جو سرمہ بیچ رہا تھا اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ شخص حضرت داتا صاحبؒ کی زندہ کرامت ہے۔ میں نے پوچھا وہ کیسے ؟ میرے دوست نے کہا چلو اس شخص سے پوچھتے ہیں۔ چنانچہ ہم دونوں اُس کے پاس پہنچے اور اس سے حضرت داتا کی کرامت کو تفصیل سے بیان کرنے کے لیے عرض کیا تو اس نے کہا کہ میں آج سے ۲۵، ۳۰ سال پہلے بالکل اپاہج تھا لیکن

۱- روز نامہ "نوائے وقت" لاہور اقبال نمبر ۲۱ اپریل ۱۹۸۲ء

اگلی صبح میں عمداً دیر سے پہنچا ، گیارہ بجے کا وقت ہوگا اقبال کو دیکھا تو ان کی عجیب کیفیت تھی ، رنگ زرد ، چہرے پر ہوائیاں اُڑ رہی تھیں ، تفکر اور اضطراب کا یہ عالم کہ جیسے کوئی شدید سانحہ گذر گیا ہو ۔ میں نے پوچھا خیر تو ہے ۔ کہنے لگے فقیر میرے قریب آ کر بیٹھو تو کہوں ۔ آج صبح میں یہیں بیٹھا تھا کہ علی بخش نے آ کر اطلاع دی کہ کوئی درویش صورت آدمی ملنا چاہتا ہے ۔ تو میں نے کہا بلا لو اور ایک درویش صورت اجنبی میرے سامنے خاموش آ کھڑا ہوا ، کچھ وقفہ کے بعد میں نے کہا فرمائیے ۔ آپ کو مجھ سے کچھ کہنا ہے ۔ اجنبی بولا : ہاں تم مجھ سے کچھ پوچھنا چاہتے تھے ۔ میں تمھارے سوال کا جواب دینے آیا ہوں اور اُس نے مثنوی کا یہ مشہور شعر پڑھا :

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کا باداں کنند
تو ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند

کچھ پوچھو نہیں مجھ پر کیا گزر گئی ۔ چند لمحوں کے لیے مجھے قطعی اپنے گرد و پیش کا احساس جاتا رہا ۔ ذرا حواس ٹھکانے ہوئے تو بزرگ سے مخاطب ہونے کے لیے دوبارہ نظر اٹھائی ، لیکن وہاں کوئی بھی نہ تھا ۔ علی بخش کو ہر طرف دوڑایا لیکن کہیں سراغ نہ ملا''[۱] ۔

آخری عمر میں تو حضرت علامہ فنا فی الگنج بخش ہو کر رہ گئے تھے ۔ ان دنوں میں ایک تو وہ ''کشف المحجوب'' کا بہ کثرت مطالعہ کرتے اور دوسرے ۱۹۳۶ء سے لے کر اُس وقت تک جب کہ چلنے پھرنے سے بالکل معذور ہو گئے ہر روز صبح کی نماز اپنے عزیز دوست ڈاکٹر نیاز احمد کی ہمراہی میں حضرت داتا گنج بخشؒ کی درگاہ میں ادا کرتے رہے اور معمول میں کبھی ناغہ نہ ہوا ۔ ہاں اگر وہ لاہور سے باہر گئے ہوں تو علاوہ بات ہے ۔ ڈاکٹر نیاز احمد سابق ڈائریکٹر انسٹیٹیوٹ آف ٹیکنالوجی پنجاب یونیورسٹی کی نواسی محترمہ شائیلہ امین ایک مضمون میں بیان کرتی ہیں ۔

''نانا مرحوم ایک بات کا جس کا وہ خاص طور پر ذکر کرتے تھے وہ علامہ اقبالؒ کی حضرت داتا گنج بخشؒ کے لیے عقیدت تھی ۔ ایک بار

۱۔ ''روزگار فقیر'' جلد اول تالیف فقیر سید وحیدالدین طبع ششم لاہور ۱۹۶۹ء ، ص ۳۲ - ۳۳

فقیر کو دے دیا ، اُس نے دعا دی پھر میں اور گرامی حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر جا پہنچے ۔ یہاں ہم کچھ دیر ٹھہرے اور فاتحہ پڑھ کر گھر واپس لوٹ آئے ۔ اُسی روز میرے منشی طاہر نے مجھے پانچ سو روپے کا نوٹ دیا اور کہا کہ ایک مقدمے والا آیا تھا اور وہ یہ پانچ سو روپے آپ کی فیس دے گیا ہے ۔ حضرت گرامی جو میرے پاس بیٹھے تھے بولے ڈاکٹر صاحب لیجیے آپ کو ایک کے پانچ سو مل گئے"۱

فقیر سید وحیدالدین اپنے والد مکرم کی زبانی ایک واقعہ اس طرح بیان فرماتے ہیں :

"کل صبح میں اقبال کے ہاں گیا تو گویا میرے منتظر تھے ۔ دیکھتے ہی کھل گئے اور کہا اچھا ہوا فقیر تم آ گئے ، سنا ہے کہ حضرت داتا گنج بخش کی درگاہ میں آج کل کوئی بہت روشن ضمیر بزرگ قیام رکھتے ہیں ۔ اُن سے ایک سوال کا جواب چاہتا ہوں ۔ سوال یہ ہے کہ جب مسلمانوں سے یہ وعدۂ ایزدی ہے کہ وہ اقوام عالم میں سرفراز اور سر بلند ہوں گے تو آج کل یہ قوم اتنی ذلیل و خوار کیوں ہے ، اچھا ہے تم بھی ساتھ چلو ، اکیلے زحمت کون کرے ۔ میں نے حامی بھری اور چلنے کی تیاریاں شروع کر دیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ داتا گنج بخش کے سفر کا فیصلہ ہوتے ہی انہوں نے علی بخش کو آواز دی اور کہا دیکھو ہم باہر جا رہے ہیں ۔ ذرا جلدی سے فقیر کے لیے حقہ بھرو اور بھاگ کر کچھ سوڈا لیمن وغیرہ لے آؤ ۔ اس اہتمام میں حسب معمول جانے کتنا وقت نکل گیا ۔ جب صبح سے دوپہر ہوگئی تو میں نے کہا بھئی اقبال تمہارا کہیں جانے کا ارادہ تو ہے نہیں یوں ہی وقت ضائع کر رہے ہو ، میں تو اب گھر چلا ! اقبال اس پر کچھ چونک سے پڑے اور کہا بھئی اب تو واقعی دھوپ تیز ہوگئی ہے ، تم جانا چاہتے ہو تو جاؤ لیکن یہ وعدہ کرو شام کو ضرور آؤ گے کچھ بھی ہو ہمیں اُن بزرگ کے پاس ضرور جانا ہے۔ میں وعدہ کر کے چلا آیا ، سہ پہر کو پھر پہنچا لیکن پھر اسی طرح حقہ اور سوڈا لیمن میں دن ڈھل گیا ۔ میں نے اقبال سے اس تساہل کا ذکر کیا تو اقبال بہت ہی انکسار سے کہنے لگے ، بھئی اس دفعہ معاف کر دو صبح ضرور چلیں گے ۔

۱- راوی اقبال نمبر اپریل ۱۹۳۸ء مضمون میاں ایم ۔ اسلم ، ص ۹

سالہ قیام کے دوران وہ سینکڑوں دفعہ اولیائے کرام کے مزارات عالیہ پر حاضر ہوئے ہوں گے ۔ اس سلسلہ میں ہمارے پاس معلومات بہت کم ہیں ۔ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ حضرت داتا گنج بخشؒ ، حضرت میاں میرؒ اور حضرت شاہ محمد غوثؒ کے مزارات مقدسہ پر تمام عمر باقاعدگی سے حاضر ہوتے رہے حضرت علامہؒ علی ہجویریؒ کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :

سید ہجویر مخدوم امم　　مرقد او پیر سنجر را حرم
بندہائے کوہسار آساں گسیخت　　در زمین ہند تخم سجدہ ریخت
عہد فاروقؓ از جمالش تازہ شد　　حق ز حرف او بلند آوازہ شد
پاسبان عزت ام الکتاب　　از نگاہش خانۂ باطل خراب
خاک پنجاب از دم او زندہ گشت　　صبح ما از مہر او تابندہ گشت[۱]

جناب میاں ایم ۔ اسلم نے "راوی" کے اقبال نمبر اور فقیر سید وحید الدین مرحوم نے روزگار فقیر جلد اول میں دو ایسے واقعات درج کیے ہیں جو حضرت داتا گنج بخشؒ کے ساتھ حضرت علامہؒ کی عقیدت پر ہی مبنی نہیں بلکہ حضرت علی ہجویریؒ کی کرامات میں بھی شامل ہو سکتے ہیں ۔

میاں ایم ۔ اسلم حضرت علامہؒ کی زبانی بیان کرتے ہیں :

"آپ نے فرمایا کہ حضرت گرامی آئے ہوئے تھے اور حسب دستور میرے پاس مقیم تھے ۔ ایک روز ہم دونوں صبح صبح گھر سے نکل کر حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار پر فاتحہ پڑھنے کو چلے ، بھاٹی دروازہ کے باہر ایک سفید ریش آدمی ہاتھ پھیلائے بیٹھا تھا ۔ میری جیب میں ایک چونی تھی ، میں نے وہ چونی اس کے ہاتھ پر رکھ دی ، لیکن اس نے چونی زمین پر پھینک دی اور ایک روپیہ مانگا ، مانگنے کا انداز کچھ ایسا تھا کہ میرا قدم آگے کو نہ بڑھا ۔ میں نے گرامی صاحب نے کہا کہ آپ دربار کو چلیے میں آپ کے پیچھے پیچھے پہنچتا ہوں ۔ گرامی صاحب نے کہا کہ وہ اسی جگہ میرا انتظار کریں گے ۔ گھر دروازے کے قریب ہی تھا ۔ میں نے گھر سے ایک روپیہ لیا اور واپس آ کر اس

۱۔ کلیات اقبال حصہ فارسی ، اسرار و رموز ، ص ۵۲

شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے[1]

یورپ سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد علامہ جب وطن واپس لوٹے تو پھر دہلی میں حضرت نظام الدین اولیاؒ کے دربار پر انوار میں[2] سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

۱۹۱۱ء میں دہلی میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا اجلاس ہوا تو اس اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے حضرت علامہؒ نے فرمایا:

"میں جب کبھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ نظام الدین محبوب الٰہیؒ کے مزار پر جایا کرتا ہوں اور وہاں کے دیگر مزارات پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرتا ہوں"[3]۔

ایک دفعہ خواجہ حسن نظامی کو نیاز کی رقم بھیجی اور لکھا:

"یہ نیاز جو آپ کو پہنچی ہے۔ والدہ محترمہ کی نیاز تھی، قبول فرمائیے۔ بھائی صاحب کا ارادہ خود حاضر ہونے کا تھا مگر شاید انہیں فرصت نہ تھی"[4]۔

ایک دفعہ حضرت علامہؒ نے نیاز کے بارہ روپے ارسال کیے اور خواجہ صاحب کو لکھا۔

"مکرمی بارہ روپے جس طرح آپ کے خیال میں آئے خرچ کر دیجیئے حلوہ پکا دیجیئے یا خانقاہ کے متعلقین میں تقسیم کر دیجیئے"[5]۔

(۳)

حضرت علامہؒ تحصیل علم کے لیے لاہور آئے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے اور آخر داتا کی نگری ہی میں اُن کی آرام گاہ بنی۔ چالیس (۴۰)

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو، بانگ درا، ص ۹۶ تا ۹۷
۲۔ ایضاً۔ ص، ۳۰۷
۳۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ء۔ ص، ۱۴۴
۴۔ اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ دوم ص، ۳۶۰
۵۔ ایضاً ص، ۳۶۴ - ۳۶۵

منشی نذر محمد کے مکان پر تھوڑی دیر آرام کیا بعد میں سب دوست مل کر حضرت محبوب الٰہی خواجہ نظام الدین اولیاء قدس سرہ کی درگاہ کی طرف روانہ ہوئے ۔ درگاہ میں پہنچ کر مزار مبارک پر حاضر ہوئے ۔ اول اقبال نے عالم تنہائی میں مزار مبارک کے سرہانے بیٹھ کر ذیل کی نظم پڑھی اور اُن کی درخواست پر سب احباب باہر صحن میں ٹھہرے رہے ۔ بعد میں دوستوں کے اصرار پر اقبال نے اس نظم کو درگاہ کے صحن میں بیٹھ کر مزار مبارک کی طرف منہ کر کے ایک نہایت درد انگیز اور دل نشیں لہجے میں پڑھا ۔ سب احباب اور دیگر سامعین نہایت متاثر ہوئے اور بے تحاشہ زبان سے موقع بہ موقع کلمات تحسین و آفرین نکلتے تھے ، ایک محویت کا عالم تھا جس کی تصویر حاضرین کے تصور ہی کھینچ سکتے ہیں''[۱] ۔ اب ''التجائے مسافر'' کے چند اشعار ملاحظہ کریں :

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تری ، فیض عام ہے تیرا

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی
مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو

فلک نشیں صفت مہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو
مقام ہم سفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزل مقصود کارواں مجھ کو
مری زبان قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیر آسماں مجھ کو

۱۔ رسالہ برگ گل کراچی اقبال نمبر ۱۹۷۷ء مضمون عابدہ سلطانہ سول ، ص ، ۳۰۲

کیمیا ہے بھی فزوں تر تیری خاک در مجھے
واں عطا کر دے میرے مقصود کا گوہر مجھے
تو ہے محبوب الٰہی کر دعا میرے لیے
یہ مصیبت ہے مثال فتنۂ محشر مجھے
آہ اس غم میں اگر تو نے خبر میری نہ لی
غرق کر ڈالے گی آخر کو یہ چشم تر مجھے
ہو اگر یوسف مرا زحمت کش چاہ الم
چین آئے مصر آزادی میں پھر کیوں کر مجھے
کیا کہوں میں قصۂ ہمدردی اہل وطن ؟
تیر کوئی بھیجتا ہے اور کوئی نشتر مجھے
محو اظہار تمنائے دل ناکام ہوں !
لاج رکھ لینا کہ میں اقبال[1] کا ہم نام ہوں"[2]

۱۹۰۵ء میں حضرت علامہ اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم یورپ ہوئے تو حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور اپنا ہدیۂ عقیدت ایک نظم بعنوان ''التجائے مسافر'' میں پیش کیا یہ نظم پہلی دفعہ ماہنامہ ''مخزن'' کے اکتوبر ۱۹۰۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی اور اس کے شروع میں جناب سید غلام بھیک نیرنگ نے ایک تمہید لکھی جس کا ایک اقتباس درج ذیل ہے -

''۲ ستمبر ۱۹۰۵ء ہمارے خاص احباب کی تاریخ محبت کا ایک یادگار دن ہے - صبح کا سہانا سماں ہے ، بمبئی میل دہلی سے ریلوے سٹیشن پر پہنچی ہے - خواجہ حسن نظامی دہلوی اور منشی نذر محمد بی - اے اسٹیشن پر استقبال کو آئے - استقبال کس کا ہے ، جدید شاعری کے روح رواں اقبال اور اُس کے ہمراہیوں کا - وہ کیسے ؟ اقبال بغرض تعلیم علوم و فنون انگلستان کو روانہ ہوئے ہیں - نیرنگ اور اکرام اپنے پیارے دوست کو رخصت کرنے کے لیے دہلی تک ساتھ گئے ہیں ، ریل سے اتر کر

۱- حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے خادم کا نام
۲- رخت سفر مرتبہ انور حارث بار دوم کراچی ۱۹۷۷ء ص ۱۶۱ تا ۱۶۶

اکیلے ہی اُن کے پاس موجود تھے ۔ مرنے سے تھوڑی دیر پہلے والدہ نے اُن سے وعدہ لیا کہ وہ ہر روز گیارہ مرتبہ سورۂ یٰسین پڑھ کر اُن کی روح کو ایصال ثواب کیا کریں گے ۔ اس وعدہ کو انہوں نے بڑے استقلال سے نبھایا ۔ وہ ۱۹۳۶ء میں فوت ہوئے اور سید نا شاہ سرمست سہروردیؒ (پیر و مرشد حضرت شاہ دولہ ولیؒ) کی درگاہ واقع سیالکوٹ میں دفن ہوئے ۔

(۲)

حضرت علامہ بزرگان دین کی وفات کے بعد بھی اُن سے استعانت اور اُن کے مزارات متبرکہ سے فیوض و برکات حاصل کرنے کے قائل تھے ۔ ۱۹۰۳ء میں جب اُن کے بڑے بھائی شیخ عطاء اللہ پر ایک افتاد پڑی تو انہوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے حضور منظوم استغاثہ پیش کیا ۔ جسے خوش خط لکھوا کر درگاہ کے دروازہ پر لٹکایا اور اس استغاثہ کی برکت شیخ عطاء اللہ باعزت طور پر بری ہوئے ۔ اس استغاثہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

"کیوں نہ ہوں ارماں میرے دل میں کلیم اللہ کے
طور در آغوش ہیں ذرے تیری درگاہ کے
ہے زیارت کی تمنا ۔ المدد اے سوز عشق
پھول لا دے مجھ کو گلزار خلیل اللہ کے
کس قدر سرسبز ہے صحرا محبت کا تری
اشک کی نہریں ہیں اور سائے ہیں نخل آہ کے
تر جو تیرے آستانے کی تمنا میں ہوئی
اشک موتی بن گئے چشم تماشاہ خواہ کے
میرے جیسے ، بے نواؤں کا بھلا مذکور کیا ؟
قیصر و فغفور درباں ہیں تیری درگاہ کے
ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار گوہر بار سے
سخت ہے میری مصیبت ، سخت گھبرایا ہوں میں
بن کے فریادی تری سرکار میں آیا ہوں میں

خواجہ نظام الدین اولیاء کے دربار پر انوار پر حصول برکات کے لیے حاضر ہوئے اور منظوم نذرانہ عقیدت پیش کیا تو وہاں بھی آپ کو نہیں بھولے اور بڑی عقیدت سے اُن کا ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو :

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو
دعا یہ کر کہ خداوند آسمان و زمیں
کرے پھر اُس کی زیارت سے شادماں مجھ کو[۱]

مولانا سید میر حسنؒ میں بے شمار خوبیوں کے علاوہ جو سب سے بڑی خوبی تھی وہ ان کی "استقامت" تھی جس بات کا ارادہ کر لیتے یا وعدہ کر لیتے اُسے ہر حالت میں نبھانے کی کوشش کرتے۔ اُن کی استقامت کا ایک واقعہ مولانا عبدالمجید سالک اس طرح بیان کرتے ہیں :

"ابھی شاہ صاحب کا عالم شباب ہی تھا کہ اُن کی ہمشیرہ سخت بیمار ہوگئیں یہاں تک کہ بچنے کی کوئی صورت نہیں رہی۔ ایک دن شاہ صاحب اُن کے پاس بیٹھے تھے، آبدیدہ ہوئیں اور کہنے لگیں کہ بس اب میں مر جاؤں گی اور کوئی میری قبر پر بھی نہ آئے گا۔ شاہ صاحب بھی آبدیدہ ہو گئے اور فرمایا : اللہ تمھیں شفا دے لیکن اگر کوئی حرج مرج ہوگیا تو میں وعدہ کرتا ہوں کہ جب تک جیوں گا تمھاری قبر پر آیا کروں گا۔ ہمشیرہ کا انتقال ۱۸۷۸ء میں ہوا اور شاہ صاحب کی بینائی ۱۹۲۸ء میں یعنی انتقال سے دو سال پہلے زائل ہوگئی۔ اس پچاس سال کی مدت میں اُن کا مستقل یہ معمول رہا کہ روزانہ صبح کے وقت ہمشیرہ کی قبر پر جا کر فاتحہ پڑھتے۔ سوائے اُن دنوں کے کہ شاہ صاحب کو سیالکوٹ ہی سے باہر جانا پڑا ہو اس معمول میں ایک دن بھی ناغہ نہ ہوا"[۲]۔

اس قسم کی استقامت کی ایک اور مثال میرے عم مرحوم سید ظہوراللہ شاہؒ سیالکوٹی کی زندگی میں بھی ملتی ہے۔ والدہ کی وفات کے وقت وہ

۱۔ "کلیات اقبال حصہ اردو" بانگ درا، ص ۹۷

۲۔ ذکر اقبال تالیف عبدالمجید سالک لاہور ص ۲۷۵ - ۲۷۶

کے الیر تبلیغ میں کیا فرق ہے اور صوفی کی بات کیوں زیادہ مؤثر ہوتی ہے ۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ حضرت علامہ نے سید میر حسن ہی سے سنا ہو ملاحظہ ہو :

"ہمارے سیالکوٹ کے قریب تحصیل وزیر آباد میں ایک بزرگ کیسر شاہ نام کے رہا کرتے تھے ۔ رندانہ طریق کے ایک صاحب کرامت درویش تھے اور مراقبہ و وحدت الوجود سے انہیں خصوصیت تھی ۔ قرب و جوار کے تمام معززین ان کے حلقۂ مریدین میں شامل تھے ایک روز کا ذکر ہے کہ دیوان صاحب جو اُن کے معتقد تھے اپنے اکلوتے بیٹے کی شادی سے فارغ ہو کر حضرت کی زیارت کو آئے اور آتے ہی اپنے نام و نمود کا نقشہ اتارنا شروع کیا ۔ وہ بزرگ ان کے اخراجات کی طویل فہرست خموشی سے سن رہے تھے ۔ ایک درویش نے سائیں صاحب کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ حضرت کھانا تیار ہے ، سائیں صاحب نے پوچھا بھائی خشک روٹی ہے کہ ساتھ کوئی سالن بھی ہے ۔ درویش نے عرض کیا حضرت اس وقت سالن موجود نہیں ۔ حضرت نے دیوان صاحب سے فرمایا کہ ذرا بازار سے جا کر ایک مولی تو لے آؤ ۔ اتفاقاً دیوان صاحب کی جیب میں اس وقت کوئی پیسہ موجود نہیں تھا ، ذرا کھیسانے ہوئے اور سائیں صاحب کے سامنے جو چند کوڑیاں رکھی تھیں انہیں دیکھ کر بولے حضرت یہ کوڑیاں دلائیے ۔ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں ۔

آپ نے فرمایا : بیٹے کی شادی پر جو تم نے نام و نمود حاصل کیا ہے وہ دے کر ایک مولی لے آؤ ۔ دیوان صاحب مسکرائے اورکہنے لگے:

بھلا حضرت نام و نمود کے عوض بھی کوئی کھانے پینے کی چیز ہاتھ آ سکتی ہے ! سائیں صاحب نے اپنے معمولی ظریفانہ طریق میں کہا کہ بھائی جس نام و نمود کی قیمت ایک مولی بھی نہیں پڑی اُس کے حصول سے کیا فائدہ ۔ دیوان صاحب نہایت خفیف ہوئے اور آئندہ کے لیے اپنی حرکات سے توبہ کی"[1] ۔

مولانا سید میر حسن سے حضرت علامہ کو تمام عمر گہری عقیدت رہی ہے یہاں تک کہ ۱۹۰۵ء میں یورپ جاتے ہوئے جب علامہ

۱۔ مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ، ص ، ۵۹

تھا ۔ اتنا معلوم ہے کہ ان میں ایک سید چراغ بھی تھے جو گجرات سے ترک وطن کرکے انہیں کے قریب محلہ کشمیریاں میں آباد ہوئے ۔ مولوی غلام مرتضٰی جن کی میر حسن نے بہت تعریف کی ہے کے شاگرد تھے"[1]۔

خوش قسمتی سے نوجوان اقبال کو استاد اور مربی بھی ایسا ملا جو اولیائے کرام کی محبت و عقیدت سے سرشار تھا ۔ عرس ، کرامت اور اولیاء کرام سے نذر و نیاز کا قائل تھا ۔ ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین اپنی گراں مایہ تالیف "شمس العلماء مولوی سید میر حسن" میں فرماتے ہیں :

"آپ کے آباؤ اجداد مذہب پرست تھے ۔ سنت نبوی کے زندہ نمونہ تھے ۔ اس لیے آپ بھی اُسی نمونے کے انسان تھے ۔ اللہ والوں کی صحبت میں شریک ہو کر اُن کی اچھی اچھی باتوں سے مستفید اور مستفیض ہوا کرتے تھے ۔ اس کے علاوہ بزرگوں کے مزاروں پر جا کر فاتحہ پڑھ کر اُن کے لیے خدا کی بخشش کے طلب گار ہوا کرتے ، وزیر آباد سے چار فرلانگ کے فاصلہ پر ایک سید بزرگ کا مزار تھا ، وہ بزرگ سید مٹھا شاہ کے نام سے مشہور تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بزرگ لاہور کے حضرت داتا گنج بخش کے مریدوں میں سے تھے ۔ اُن کے مزار پر بیساکھ میں عرس ہوا کرتا تھا ۔ میر صاحب اس عرس میں شریک ہوتے تھے ۔ وزیر آباد سے تبدیل ہو کر جب سیالکوٹ آئے تو یہاں آ کر بھی اس مزار کو نہیں بھولے اور اپنے دوستوں مولوی امام الدین گجراتی ، مولوی انشاء اللہ اور مولوی مراد علی ساکن بیکوال سے مل کر مشترکہ خرچ سے عرس کے موقع پر پلاؤ کی دیگ پکایا کرتے تھے"[2] ۔

مولانا سید میر حسن کے اپنے عہد کے مشاہیر صوفیائے کرام سے بھی تعلقات تھے ۔ ان بزرگوں میں سید کیسر شاہ[3] ساکن وائیں ضلع گوجرانوالہ بھی تھے۔ سید کیسر شاہ کا ایک دل چسپ واقعہ حضرت علامہ اقبال نے بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک عام مولوی اور صوفی

۱۔ دانائے راز تصنیف نذیر نیازی لاہور ۱۹۷۹ء ، ص ۹۰ ۔

۲۔ شمس العلما مولوی میر حسن تالیف ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین لاہور ۱۹۸۱ء ، ص ۷۶ ،

۳۔ ایضاً ، ص ۱۷۷

دی پر اُڑ رہا ہے اور بہت سے لوگ ہاتھ اٹھا کر اور اوچھل کر اُس
ِ پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں ۔ لیکن وہ کسی کی گرفت میں نہ آیا ۔
ے بھی اُن تماشائیوں میں کھڑا تھا اور خواہش مند تھا کہ غیر معمولی
ل کا یہ پرندہ میرے ہی ہاتھ آ جائے ۔ وہ پرندہ یک بیک میری آغوش
ں آ گرا ۔ میں بہت خوش ہوا اور دوسرے منہ تکتے رہ گئے ۔ اس کے
چھ عرصہ بعد مجھے اس خواب کی تعبیر یقا ہوئی کہ پرندہ عالم روحانی
ں پیدا ہونے والا بچہ ہے جو صاحب اقبال ہوگا''۱ ۔

خلیفہ عبدالحکیم ایک اور واقعہ حضرت علامہ کی زبانی بیان
رتے ہیں :

''میں نے والدہ کی زبانی سنا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ ایسا بھی ہوا
ہ والد کی موجودگی میں بے چراغ کمرے کے اندر تاریک رات میں
جیب و غریب قسم کا نور ظاہر ہوا ۔ اور تاریک کمرے میں ایسا معلوم
ا کہ سورج نکل آیا ہے''۲ ۔

حضرت علامہ کے والد اگرچہ معمولی پڑھے لکھے تھے ۔ تصوف
ے دل چسپی کی بنا پر اُن کے ہاں ایسے اصحاب کا اکثر اجتماع ہوتا جو
وفیائے کرام سے سچی عقیدت و محبت رکھتے تھے اور مجلس میں صوفیاء
کرام کی تصنیفات مثلاً فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ وغیرہ پڑھی جاتیں
ر اُن پر بحث ہوتی ۔ وہ اہل علم و فضل جو اس مجلس میں شریک ہوتے
ن میں ایک مولوی سید چراغ شاہؒ (راقم الحروف کے حقیقی دادا) بھی
ے جو گجرات سے آ کر کشمیری محلہ سیالکوٹ میں آباد ہو گئے
ے بڑے عالم ، فاضل اور سلسلہ نقشبندیہ کے صاحب دل بزرگ تھے
ید نذیر نیازی شاہ صاحب کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :

''محمد اقبال نے اگرچہ صرف اتنا کہا ہے کہ اس حلقے میں کتب تصوف
ا مطالعہ ہوتا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ حلقہ کن بزرگوں پر مشتمل

۱۔ فکر اقبال تصنیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لاہور ، بار اول ۔
ں ، ۱۴ - ۱۵

۲۔ ''آثار اقبال'' مرتب غلام دستگیر حیدر آباد دکن ، طبع دوم
۱۹۴۴ء ، ص ۱۸

حضرت علامہ کے والد صوفی نور محمدؒ اور وہ خود سلطان العارفین حضرت سلطان محمودؒ دربار آوان شریف (گجرات) سے سلسلہ قادریہ میں بیعت[1] تھے۔ صوفی نور محمد صاحب کرامت بزرگ تھے اور جو کوئی بھی اُن سے ملتا اُن کے صوفیانہ مزاج اور اولیاء دوستی سے بہت متاثر ہوتا۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں۔

"راقم الحروف کو اُن کے والد ماجد شیخ نور محمد صاحب سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا جس زمانہ میں علامہ اقبالؒ انارکلی میں رہتے تھے۔ وہ در حقیقت اسم باسمٰی تھے۔ نور ہدی اُن کے چہرے پر متجلی تھا . . . . وہ خدا رسیدہ صوفی تھے! پاکیزہ اسلامی تصوف کا ذوق اقبال کو باپ سے ورثہ میں ملا : . . . . پہلی ہی ملاقات میں شیخ نور محمد صاحب نے اقبال کی پیدائش کا ایک دلچسپ قصہ مجھ سے بیان فرمانے لگے :

"کہ اقبال ابھی ماں کے پیٹ میں تھا کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا، گویا دیکھتا ہوں کہ ایک نہایت خوشنما پرندہ سطح زمین سے تھوڑی

۱- (ا) آئینہ اقبال تالیف عبداللہ قریشی لاہور ص ، ۲۵۴ -

(ب) مطالعۂ اقبال مرتب گوہر نوشاہی لاہور ص ، ۳۶ - ۳۷

(ج) زندہ رود جلد اول تالیف جسٹس جاوید اقبال لاہور ، ص ۶۰

(د) دانائے راز تالیف سید نذیر نیازی لاہور ، ص ۲۵

(ہ) ماہنامہ ضیائے حرم ، لاہور ، اپریل ۱۹۷۵ء مضمون سید نور محمد قادری ص ، ۴۳ - ۴۶

(و) ماہنامہ آئینہ لاہور ، اپریل ۱۹۶۵ء مضمون سردار علی احمد خان ص ، ۴۳ - ۴۴

(ز) "محترمی و مکرمی سید نور محمد قادری صاحب

سلام مسنون - یہ بات ہمارے خاندان میں بیشتر کو معلوم ہے کہ حضرت علامہ کے والد حضرت قاضی سلطان محمودؒ کو آوان شریف اُن کی بیعت کے لیے لے گئے تھے جاوید اقبال ۱۰ مارچ ۱۹۸۰"

(۱)

علامہ اقبالؒ کی عقیدت صوفیائے عظام سے

سید نور محمد قادری

علامہ اقبالؒ اباًعن جدٍ صوفیائے کرام کے معتقد تھے اور روایات تصوف سے گہری دل چسپی رکھتے تھے ۔ علامہ اقبالؒ کے ایک جد امجد کا ذکر سید النذیر نیازی مرحوم نے ان کی زبانی اس طرح بیان کیا ہے ۔

''ہمارے والد کے دادا یا پڑدادا پیر تھے ۔ اُن کا نام تھا شیخ اکبر انہیں پیری اس طرح ملی کہ ''سن کھترا'' (سیالکوٹ) میں سادات کا ایک خاندان تھا جسے لوگ سید نہیں مانتے تھے ۔ اس خاندان کے سربراہ کو ایک روز جو غصہ آیا تو ایک سبز کپڑا اوڑھ کر آگ میں بیٹھ گئے ۔ جس کے متعلق روایت تھی کہ حضرت امام حسینؓ کی یادگار ہے ۔ اُس کی برکت سے آگ نے اُن پر کوئی اثر نہ کیا ۔ مخالفوں نے یہ دیکھا تو انھیں یقین ہوگیا کہ فی الواقعہ سید ہیں ۔ اُن کا انتقال ہوا تو شیخ اکبر نے اُن کے مریدوں کو سنبھالا اور خاندان کی خدمت کرنے لگے ۔ ایک مرتبہ اُسی خاندان کا ایک فرد والد ماجد کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ آپ دھسوں کی تجارت کیوں نہیں کرتے ۔ اُس زمانہ میں معمولی دھسوں کی قیمت دو روپیہ فی دھسہ سے زیادہ نہ تھی ۔ والد ماجد نے کوئی دو چار سو دھسے تیار کیے تو قدرت خدا کی ایسی ہوئی کہ سب اچھے داموں فروخت ہو گئے تو کافی روپیہ جمع ہو گیا ۔ بس یہ ابتدا تھی ہمارے دن پھرنے کی''[۱] ۔

۱۔ اقبال کے حضور تالیف سید نذیر نیازی کراچی ۱۹۷۱ء ص ۱۶۹ ، ۱۷۰ ۔

ہمارے قلمی معاونین

جناب سید نور محمد قادری	گجرات
جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
ڈاکٹر محمد یعقوب مغل	چیئرمین شعبۂ تاریخِ مسلم ، سندھ یونیورسٹی جام شورو
ڈاکٹر سید معین الرحمٰن	صدر شعبۂ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب نادر قمرانی	بلوچستان یونیورسٹی ، کوئٹہ
پروفیسر محمد اسلم	شعبۂ تاریخ ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
جناب سعد اللہ کلیم	علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
پروفیسر محمد منور	ناظم ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب راجہ سلطان مقصود	نذر اسلام روڈ ، گلبرگ ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
جناب صدیق جاوید	شعبۂ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
جناب مختار جاوید	۱۰ - سی خالد بن ولید روڈ ، سمن آباد ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	یونیورسٹی اورینٹل کالج ، لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے - مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصوّر نہ کی جائے -

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ -

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان		بیرونی ممالک
38 روپے		8 ڈالر یا 4.50 پونڈ
	قیمت فی شمارہ	
10 روپے		2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ
	قیمت ''اقبال نمبر''	
20 روپے		4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ''اقبال ریویو'' ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں - اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی -

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ،
۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

بدل اشتراک

(ادارہ معارف کے لیے)

بیرونی ممالک		پاکستان
8 ڈالر یا 4.50 پونڈ		80 روپے
	فی شمارہ	
2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ		10 روپے
	خصوصی سالانہ نمبر	
4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ		20 روپے

سہ ماہی مجلہ

اقبال ریویو

جنوری ۱۹۸۳

اقبال نمبر

مدیر

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان ـــــ لاہور